چاپ دوم

مژده

به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند

چون

مردم تابع آنان خواهند شد

منوچهر جمالی

مژده

به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند

چون
آنان برمردم حکومت خواهندکرد

فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه

مژده آن بندگان را، که به سخنها گوش فرا می‌دهند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند.

آیه قرآن

چاپ دوم – ژوئن ۱۹۸۵

سایتهای اینترنتی استاد منوچهر جمالی

که در آن هم نوشته ها و هم سخنرانی های استاد جمالی
برای علاقمندان در دسترس است :

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com

مژده به کسانیکه بهترین سخنان را میگویند

معتقد ، از انتقاد عذاب می برد

یکی از معتقدین به یکی از اسلامهای راستین در نامه‌ای که به یکی از نشریات نوشته، نقص مطالعات مرا از جنبش‌های تازه اسلامی در ایران (شریعتی ــ طالقانی ــ مجاهدین خلق) یادآور شده است و از نوشتجات من سخت عذاب برده، و البته هر عذابی به معتقد، وقتی قادر به زور ورزی و تجاوز نباشد، باعث پرخاشگری و هتاکی و فحاشی به "عذاب دهنده" می‌شود. هر معتقدی چون عقیده دارد که عقیده‌اش بهترین فکر است، انتقاد دیگری را علامت "برتری‌جوئی" یا "ادعای برتری" می‌داند و خواه ناخواه هر انتقادی، فقط از همین دریچه "ممتاز بودن عقیده خود و بالطبع ممتاز بودن خود" درک می‌شود، از این رو نیز، انتقاد به یک عقیده، برای معتقد به آن، تحمل ناپذیر است، چون مسئله پیروزی عقیده خود و پیروزی خود (در اثر پیروزی عقیده‌اش) در میان است.

نقد به "فکر"، با نقد به "عقیده"، فرق فراوان دارد. نقد به "عقیده"، همیشه برای عقیده‌مند، فشرنده و عذاب دهنده است. همانطور که، در پاسخ نقدی که به مجاهدین خلق اخیرا" شده بود، در نشریه مجاهد نوشته شده بود که "گلوی مجاهدین را برای خفه کردن نفشارید".

هر معتقدی، از نقد به عقیده‌اش، همین درد و عذاب را می‌کشد و احساس خفه شدن می‌کند. البته علت این عذاب و خفگی، نقد کننده آن عقیده نیست، بلکه "شیوه بستگی خود معتقد با فکرش" هست، و از آنجا که این معتقد به اسلام راستین (اسلام ایده‌آلی ساخته) دم از این میزند که توحید گرائی اسلام، همان آزادیخواهیست، مناسب می‌دانم که معنای

آزادی را در همین تفاوت میان "فکر" و "عقیده" روشن سازم .

تفاوت میان فکر و عقیده

یک "فکر" ، موقعی "عقیده، می‌شود که قدرت گسستن ما از آن فکر بکاهد و همانطور بالعکس یک عقیده، موقعی می‌تواند تبدیل به یک "فکر" بشود که قدرت گسستن ما از آن عقیده، بیافزاید. بدون اینکه ما بتوانیم از "فکری یا عقیده‌ای" بگسلیم ، نمی‌توانیم از آن آزاد بشویم .

آزادی، قدرت انسان در بستن به افکار و عقاید، و گسستن از افکار و عقاید است. آزادی این نیست که انسان، بی فکر و بی‌عقیده و بی‌ایدئولوژی باشد یا نسبت به همه لاقید و بی‌تفاوت باشد. "یک فکر یا عقیده یا ایدئولوژی داشتن "به خودی خود بد نیست بلکه" در یک فکر یا عقیده یا ایدئولوژی ماندن " بد و شوم است. یا به قول عرفای خودمان "ما به هرچه باز مانیم ، بت است". چه در ایمان بازمانیم چه در کفر، هر دو بت پرستی است. تلاش در یک فکر یا عقیده برای رشد کردن در آن و بالاخره برای "برون روئیدن از آن" و "فراتر رفتن از آن" درک و تجربه آزادیست. تلاش در یک فکر و عقیده و ایدئولوژی برای ماندن‌و توقف در چهارچوبه آن فکر و عقیده و ایدئولوژی، بر ضد واقعیت آزادیست. آزادی همین حرکت از فکر به فکر است. حرکت از ایدئولوژی به ایدئولوژی دیگر است. آزادی در آفریدن یا پذیرفتن یک فکر، و در ترک یا نفی همان فکر صورت واقع به خود می‌گیرد. انسان بایستی آنقدر به یک عقیده پایبند شود که آنرا بتواند بگستراند ولی نه آنکه زندان ابد خود را در آنجا فراهم سازد و آنرا "لانه ابدی خود" بکند.

آزادی، در وراء افکار و عقاید و فلسفه‌ها ، در خلاء افکار و عقاید ، بی‌معنا و توخالیست. تفکر در شکل دادن به یک فکر،تحقق می‌یابد این فکر را بایستی پرستاری کرد و پرورش داد و نیرومند ساخت و گسترد و وقتی انسان آنرا در همه جوانبش شناخت و به نقائص و اقتداراتش‌آشنا شد، می‌کوشد که فکر دیگری را بیازماید. آزادی در وراء افکار و عقاید تحقق نمی‌یابد بلکه در میان افکار و عقاید و "از فکری به فکر دیگر" صورت می‌بندد. یک انسان

بیفکر و لاقید به همه افکار و عقاید و مسالک، انسان آزاد نیست. از طرفی انسانی که چنان با یک فکر یا عقیده انطباق یافته، که دیگر قدرت گسستن از آنرا از دست داده است، دیگر آزاد نیست ولو آنکه برای تسلی خود، صبح و شب حماسه آزادی بخواند و برای دیگران از آزادی بلافد. کسیکه می‌گوید من به "حقیقت مطلقی" ایمان دارم، کسیکه می‌گوید در دنیا فقط یک حقیقت برتری هست که من به آن معتقدم، دیگر "قدرت گسستن خود را از آن حقیقت واحد" به کلی سلب کرده است.

تفاوت "عقیده" و "فکر"، در همین "کیفیت و دوام بستگی" است. "عقیده"، بستگی جداناپذیر مداوم و مطلق می‌خواهد. عقیده را به آسانی و بدون اضطراب و بدون احساسات بحرانی یاءس و فریب‌خوردگی، نمی‌توان ترک کرد.

عقیده، با ما یکی می‌شود و یا ما با عقیده، عینیت پیدا می‌کنیم. وقتی کسی با فکری یا حقیقتی یکی شد، دیگر نمی‌تواند و حق ندارد از آن جدا شود. قدرت و حق آزاد شدن از آن‌را ندارد. از اینروست که هر حقیقتی و دینی و ایدئولوژی ادعا می‌کند که آزادی فقط " در همین حقیقت" یا ایدئولوژیست، نه آنکه "آزادی از این حقیقت یا ایدئولوژی" باشد. آزادی فقط در حقیقت ماست نه از حقیقت ما. وراء حقیقت ما نه آزادیست نه حقیقت دیگر، چون اگر حقیقت دیگری باشد، پس بایستی امکان آزادی از حقیقت ما وجود داشته باشد. معنای توحید، وجود همین حقیقت واحد است و معنای این حقیقت واحد همینست که وراء این حقیقت، دیگر حقیقتی نیست. پس احتیاج به "آزادی از این حقیقت ما" نیست و ضرورت به آزادی از این حقیقت ما نیست. پس آزادی فقط در درون حقیقت ماست. کسی حق ندارد، وراء این حقیقت واحد ما "برود. بایستی" معتقد به این حقیقت یا فلسفه یا ایدئولوژی ما شد، تا آزادی داشت". انسانی که به آن ایمان ندارد، نه تنها آزاد نیست بلکه انسان هم نیست، چون فقط در این حقیقت است که انسان، انسان می‌باشد. همه چیز وراء حقیقت واحد، باطل و کذب و ظلمت است.

تفکر، بدون "بریدن از یک فکر" و "بستن به فکر دیگر" غیرممکن

است. "نقد از یک فکر"، برای آنست که خواننده آنرا، ترغیب به بریدن از آن فکر بکند، و چون متفکر، خود را عین فکرش نکرده است، می‌تواند انتقاد را، بدون ناراحتی بشنود و بسنجد و با درک نقائصش، دست از آن فکر بکشد، بدون اینکه عذابی از این گسستن و ترک کردن، بکشد. ولی بریدن از عقیده (مثلا" اسلام یا کمونیسم) برای هر مسلمانی و کمونیستی دردناکست. چگونه کسیکه" آزادی را در حقیقت خود می‌داند"، قادر است" از حقیقت خود" پاره بکند؟ آیا یک حکومت دینی و یا ایدئولوژیکی که عقیده خود را تنها حقیقت واحد می‌داند اجازه خواهد داد که از این حقیقت، انتقاد شود تا معتقدین ترغیب به ترک اسلام یا کمونیسم بشوند؟ حکومت دینی یا ایدئولوژیکی مروج و پاسدار این عقیده است (نقش اولش اینست) در این صورت چگونه می‌تواند اجازه بدهد که با انتشار افکار دیگر، از معتقدین به حقیقت‌و ایدئولوژی خود که پایه قدرت او را تشکیل می‌دهند گاسته شود؟

چه بسا افراد معتقد و مؤمن و متعهد، که برای " گریز از همین عذاب جداشدن از عقیده خود"، هر روز آنرا اصلاح می‌کنند و آنرا تا می‌توانند راستین‌تر (ایده‌آلی‌تر) می‌سازند. هر کسی که از عقیده ما انتقاد بکند، گلوی ما را می‌فشارد و دل‌ما را جریحه‌دار می‌سازد، چون آن فکر، با ما یکی شده است. هر فکری که با ما یکی شد، عقیده است و فکر نیست. موقعی، فکر، هنوز فکر است که انتقاد از آن، برای ما دردناک نباشد. به همان اندازه که ما از انتقاد درد می‌بریم، به همان اندازه نیز به آن فکر، پابند شده‌ایم و هرچه پابندتریم، انتقاد از آن عقیده، برای ما عذاب‌آورتر است.

اینست که یک معتقد، از منتقد به عقیده‌اش، می‌خواهد انتقام دردو عذابش را که از آن انتقاد دارد، بگیرد. انتقاد را بایستی مجازات کرد چون عذاب می‌دهد و شکنجه می‌دهد. این یک عکس‌العمل طبیعی فرد معتقد است و وقتی قدرت را در دست داشته باشد نمی‌تواند از "مجازات کردن منتقدین به عقیده‌اش" صرفنظر کند. به خصوص که با رسیدن به‌قدرت، حساسیتش بیشتر می‌گردد و کوچکترین انتقاد به عقیده‌اش ده برابر بیشتر

او را عذاب می‌دهد. فحش دادن و لعن کردن و نفرین کردن مربوط به موقعی بودکه هنوز قدرت را در دست نداشت. ولی وقتی به قدرت رسید احتیاج به فحش و لعن و نفرین ندارد بلکه شکنجه می‌کند و می‌کشد و به زندان می‌اندازد. اگر انتقاد کسی به افکار ما، دردناک و خشم انگیز و نفرت آور باشد، آن فکر در ما تبدیل به عقیده شده است و خصوصیت عقیده، همین عینیتی است که به ضرورت، باعث عذاب کشیدن از هر انتقادی می‌شود می‌گویند چرا رژیم خمینی نمی‌گذارد که مردم آزادانه انتقاد بکنند. انتقاد از خمینی، انتقاد از اسلام است، انتقاد از شیعه است. کسیکه این حرف را می‌زند، هنوز "عذاب انتقاد را برای یک مؤمن به حقیقت" نمی‌شناسد. مؤمن از یک انتقاد عذاب می‌برد و برای رفع انتقاد و نفی انتقاد حاضر به دادن عذاب است.

چاره عذاب نشدن، عذاب دادنست. هیچ مسلمان یا کمونیستی نمی‌تواند تحمل هیچ انتقادی را بکند چون از آن عذاب می‌کشد. فقط در موقع ضعف، این عذاب درونی تبدیل به فحاشی و هرزه‌گوئی و پرخاش و هتاکی و توهین می‌شود و در موقع قدرت، تبدیل به شکنجه و زور و تحمیل و فشار و کشتن می‌گردد. تا معتقد به حقیقتی هست، انتقاد به حقیقتش، همیشه همین عکس‌العملها را خواه ناخواه خواهد داشت. ولو آنکه معتقد به آن عقیده در موقع ضعف و اقلیت بودن، دم از آزادی افکار بزند. مقصود از این حرف این نیست که همه باید بی‌عقیده شوند بلکه مقصود اینست که حکومت نبایستی عقیدتی باشد. حکومت بایستی نسبت به عقاید و ایدئولوژیها بی‌طرف باشد تا امکان انتقاد مساوی همه به همه باقی بماند. فکر را می‌توان ترک کرد، اما از عقیده، نمی‌توان گسست و برای ابد نباید گسست. هر عقیده را بایستی به "فکر"، استحاله داد، تا امکان نقد و گسستن از آن باشد. انتقاد از هیچ فکری، درد نمی‌آورد. هر فکری، تا موقعی هنوز فکر است، تغییر دادن آن، و گسستن از آن، ما را مضطرب و خشمگین نمی‌سازد. وقتی فکر ما تبدیل به عقیده شد، کوچکترین "اضطراب فکری"، تبدیل به "اضطراب وجودی و عاطفی" می‌شود. عقیده را به سختی می‌توان تغییر داد، ولی وقتی کوچکترین تغییری یافت، به تمام وجود معتقد، زلزله

می‌افتد. فکر را به آسانی می‌توان تغییر داد، و تغییر آن، کوچکترین ناراحتی و اضطراب در ما ایجاد نمی‌کند.

فرق فکر با عقیده آنست که می‌توان سراسر مفاهیم و دستگاه فکری را تغییر داد، بدون آنکه کوچکترین اضطراب و بحرانی در متفکر، رخ بدهد ولی کوچکترین تغییر در عقیده، همیشه یک انقلاب یا قیامت یا زلزله و بحرانی در معتقد است. او بفکرش چنان بسته شده است که کوچکترین تغییر فکری، سراسر وجود او را به زلزله در می‌آورد و حتی ایمان دارد که با این تغییر مختصر، تمام زمین و آسمان شکاف برمی‌دارد و ماه دو نیمه می‌شود و کوهها به حرکت می‌افتد. از اینرو نیز هست که یک معتقد، با کوچکترین تغییر در افکارش ضدیت می‌کند، چون همیشه با کوچکترین جنبش فکری می‌پندارد که رستاخیزی اتفاق خواهد افتاد و هول و وحشت روز رستاخیز او را فرا می‌گیرد. همین تغییرات فکری در خود محمد، همیشه با این تزلزلها و اضطرابات و به تاب و تب افتادن بدنی‌اش همراه بوده است.

"تغییر"، برای معتقد همیشه شکل "زلزله" و "قیامت" و "آسمان شکافی" دارد. از اینرو نیز هست که این کوچکترین تغییرات فکری، با نام پر طنطنه و پر هیبت "انقلاب"، دامنه تغییرات را بسیار عظیمتر از آن می‌نماید که هست. تغییر برای متفکر، جزو بدیهیات است. کسیکه فکر می‌کند در فکرش تغییر می‌دهد و آزادی فکری، آزادی تحقق فکریست. متفکر، احتیاج به اینگونه انقلابات ندارد، چون "بزرگترین تغییرات" را بدون این "بزرگ پنداری این تغییرات کوچک" به خود می‌دهد کسیکه می‌اندیشد، اندیشه‌اش تغییر می‌کند و کسی فکرش را تغییر می‌دهد که از فکرش به آسانی بگسلد و کسی می‌تواند به آسانی از فکرش بگسلد که "معتقد" نباشد. از اینرو کسیکه معتقد است، نمی‌تواند تحمل آزادی را بکند، چون هر فکری، در اجتماع، انگیزه به "تغییر دادن فکر" است و هر معتقدی در مقابل این تغییرات فکری، پایداری و مقاومت می‌کند و نمی‌گذارد که تغییرات صورت ببندد و بدینسان تغییرات ضروری که بایستی از تفکرات تازه حاصل شود، باز داشته می‌شود. تحقق افکار آزاد تازه با برخورد به معتقدین ورشکست و مسدود می‌شود. برای معتقد، تغییر عقیده بی‌نهایت دردناکست

اینست که اعتقاد با آزادی فکری با هم سازگار نیست .

فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه

مژده آن بندگان را ، که به سخنها گوش فرا می‌دهند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند . این آیه قرآنی را امروزه اسلامهای راستین برای آنکه نشان دهند که قرآن واجد همان اصل لیبرالیسم (مباحثه) و گفتگو (دیالوگ سقراطی) است بیش از حد علم می‌کنند .

این حرف قرآن موقعی این معنای لیبرال و گفتگوی سقراطی را می‌داد که، انسانهائی که باهم گفتگو می‌کنند، پیشاپیش هرکدام عقیده خویشتن را "برترین عقیده" ندانند ، یا اینکه یکی در آن میان، ایمان نداشته باشد که برترین فکر و عقیده را دارد .

ولی ایمان به حقیقت (در هر شکلش، همچنین در ایدئولوژیهای تازه) این ویژگی را به دارنده آن حقیقت می‌دهد که باور دارد "بهترین حقیقت" را دارد. با ایمان به اینکه فکر و حقیقت من، برترین حقیقت است" ، ولو آنکه من حرفهای دیگران را نیز به‌حسب ظاهر گوش بدهم ، بطور خودکار هیچ حرفی از دیگران را نمی‌پذیرم و نمی‌توانم آنها را واقعا" بشنوم . چون شنیدن واقعی ، بایستی امکان پذیرفتن باشد.شنیدن ، بایستی استوار بر "گشودگی و باز بودن انسان" باشد تا ارزش داشته باشد و گرنه انسانی که با داشتن حقیقت واحد ، حقیقت برتر را دارد ، دیگر گشوده و باز نیست . چنین کسی فقط حرف دیگری را می‌شنود تا رد کند و از عقیده خود همیشه دفاع کند و برتری عقیده خود را بر دیگری ثابت کند .

شنیدن ، تا موقعیکه برای "رد کردن انتقادات" و "دفاع کردن ابدی از برتری فکر خود است" ، بر ضد واقعیت شنیدنست . این سخن که همه حرفها را بشنوید " از دهان کسی معنا دارد که خودش سخن و فکر خود را تنها سخن برترین نشمارد . وگرنه حرفی را که می‌زند متناقض با ایمان و عقیده اوست ، و از پندی که می‌دهد ، خود پیش از گفتن سر باز زده است و آنرا پایمال کرده است و این سخن و موعظه فقط یک تاکتیک تبلیغاتیست .

چون خودش تا موقعیکه معتقد به اینست که "بهترین سخن" را می‌گوید به هیچکس نمی‌تواند گوش بدهد و سخن هیچکس را نمی‌تواند بپذیرد.

از آنجا که معتقدین به حقیقت واحد، ایمان دارند که فکرشان، برترین و بهترین و کاملترین فکر است، از این رو، اگر هم با دیگران حرف بزنند، به حرف دیگران گوش خواهند داد ولی نخواهند شنید و این گوش دادن ظاهری، برای اینکه تظاهر به مدارائی کنند، ارزشی نخواهد داشت.

گوش دادن ظاهری به حرف دیگری، هیچ ارزشی ندارد، مگر آنکه آمادگی برای گوش دادن و فهمیدن حرف دیگری داشته باشم. ولی من فقط موقعی آمادگی فهم حرف دیگری را دارم، که فکر خود را تنها حقیقت، برترین فکر و کاملترین حرف ندانم. از طرفی دیگر من موقعی امکان فهم حرف دیگری را دارم که "انسانرا سرچشمه فکر و خلاقیت فکری بدانم". کنفوسیوس می‌گوید من هر وقت با دو نفر به گردش می‌روم، همیشه میان آنها یکنفر معلم برای خود پیدا می‌کنم. یا به قول عرفای خودمان، ما موقعی توانائی شنوائی حرف را پیدا می‌کنیم که بپنداریم که هر کسی می‌تواند خضر بوده باشد. خضر را کسی نمی‌شناسد. خضر، معلم حقیقتی است که همیشه مجهول است. هرکسی می‌تواند سرچشمه حقیقت باشد.

از هر کسی می‌توان عالیترین و بهترین حقایق را آموخت. خضر در هر کسی می‌تواند بوده باشد. پس بایستی هر کسی را خضر پنداشت. نه اینکه فقط یک سرچشمه علم در خدا و بعد از او در پیغامبر واحدش و بعد از او در امامهایش و بالاخره در فقهایش در نظر گرفت.

کسیکه در هر چیزی برترین و بهترین سخن را می‌گوید و به آن ایمان مطلق دارد (خود قرآن) چگونه می‌تواند حرف دیگری را بشنود و از آن پیروی کند؟

این حرف قرآن موقعی سخنی لیبرال بود واساس‌بحث آزاد را در بر داشت که محمد ایمان نداشت که عقیده و فکرش، برترین و بهترین و کاملترین عقیده و فکر و سخن است. ولی در قرآن به صراحت و قاطعیت می‌آید که قرآن "احسن القول" ـ بهترین سخن‌هاست.

این حرف که "سخنها را باید شنید" این نتیجه را دارد که بایستی

قضاوت را فقط متوجه گفته ساخت نه متوجه گوینده. و بایستی از اینکه گوینده کیست و چه قدرتی و مرجعیتی و مقامی دارد، دست کشید و آنرا نادیده گرفت. بحث، به ساختمان و ارزش و صحت فکر می‌نگرد نه به اهمیت و مرجعیت و مقام گوینده. هر چیزی، بحثی است. هر چیزی بر اساس بحث پذیرفته می‌شود نه برای اینکه خدا و امام و شاه گفته است وقتی همه چیز بر پایه بحث قرار گرفت، هر کسی به سخنهای دیگران گوش می‌دهد ولی کتابی که اطاعت از خدا و رسول را واجب می‌داند، اصل بحث را در اطاعت نمی‌پذیرد بر پایه بحث‌نمی‌شود نظامی بر امر و اطاعت ساخت. امر، قابل بحث نیست. ولی وقتی من گوینده یک کلام را برترین و مقتدرترین و حقیقی‌ترین وجود می‌دانم (= خدا و پیامبرش) دیگر نقطه ثقل توجه، به قضاوت در گفته و ساختمانش نیست. برترین گفته، از برترین گوینده است. گفته‌ای که از برترین وجود و برترین انسان و برترین عقل و عالیترین حقیقت، است، از همان آغاز جای بحث ندارد. چنین حرفی، نه اندیشیدنی است نه سنجیدنی نه بحث کردنی، نه انتخاب کردنی. چنین حرفی را فقط بایستی تصدیق کرد و به آن شهادت داد.

بدین سان مقصود محمد از این حرف در قرآن اینست که حرف همه را گوش بدهید و به حرف خدا و رسولش نیز که علی‌الحساب بهترین و برترین حرفست گوش بدهید و حرف خدا را تصدیق کنید.

ولی هیچکس با دانستن اینکه کسی عالمترین و کاملترین و بهترین و برترین وجود است، حرفش را مورد بحث قرار نخواهد داد. و کسیکه به چنین وجودی و نماینده‌اش مؤمن است، حرف هیچکسی را با احترام (به‌معنای شنیدن یک حرف و امکان پذیرفتن و شانس پذیرفتن به آن‌دادن) نخواهد شنید، چون از همان آغاز می‌داند که دیگران، همیشه ناقصتر و پست‌تر و محدودتر و تنگ‌تر حرف می‌زنند. دیگر وقت خودش را تلف نخواهد کرد. وقتی خدا حرف می‌زند، دیگر حرف هیچ انسانی ارزش شنیدن و بحث کردن ندارد. چون از این به بعد مسئله این نیست که "چه گفته می‌شود؟" بلکه‌مسئله این است "که" میگوید. خدائی که میخواهد با انسان بحث کند و حرف برای شنیدن بزند بایستی هویت خدائی خود را بپوشاند. انسان،

نداند که او خداست .وقتی خدا و پیغامبر و امام و فقیه می‌گوید، انسان (خلق) می‌شنود و حرف انسانها شنیدنی نیست. ما موقعی به حرفها، واقعا" گوش می‌دهیم که حقیقت را گمنام و مجهول بدانیم. حقیقت ممکن است از هر کسی تجلی و ظهور کند. حقیقت، از هرکسی که گفته شود پذیرفتنی است. ما نمیدانیم که چه کسی حقیقت را خواهد گفت. از اینرو به همه با احترام گوش می‌دهیم چون شاید او همان خضری باشد که حقیقت را می‌آورد. ما "حقیقتگو" را پیشاپیش نمی‌شناسیم. هیچکسی که یکبار حقیقت را گفت، همیشه حقیقت گو نمی‌ماند. حقیقت، نوری نیست که همیشه از یک آفتاب و از یک افق بتابد. حقیقت، نوریست که هرباری از افق دیگری، از انسان دیگری می‌تابد. بنابراین احتمال اینکه هر انسانی بتواند مظهر حقیقت باشد، توجه ما را متمرکز در "گفته" می‌کند. وگرنه قبول یک مرجعیت یا قدرت یا کمال در اجتماع، ارزش گفته را تابع ارزش گوینده می‌سازد. چه بسا که شخصیت اجتماعی یک فرد، پرده‌ای به دور گفته‌های او می‌شود و تعیین ارزش گفته‌های او را مشکل می‌سازد. میان گفته و شخص به سختی می‌توان دیواری کشید. نگریستن به گفته و جدا کردن آن از گوینده، کار بسیار مشکلی است. ما معمولا" وقتی به گفته می‌نگریم که به گوینده نگریسته‌ایم. ما شخصی راکه می‌شناسیم به دشواری می‌توانیم بطور عینی ارزش گفته‌هایش را مشخص سازیم چون شخصیتش (چه ضعیف چه قوی) ارزش گفته‌هایش را یا بیش از حد بالا می‌برد یا بیش از حد می‌کاهد. اعتبار تاریخی و اجتماعی یک فرد، اعتبار گفته‌هایش را بیش از حد بالا می‌برد. هر حرفش، در اثر این اعتبار، اهمیت و تاءثیر فراوان دارد. ما دیگر روی گفته او بطور خالص، بحث نمی‌کنیم و نمی‌توانیم بحث بکنیم. ما روی گفته‌های قرآن، هیچگاه نمی‌توانیم بحث بکنیم. بحث واقعی در قرآن، اینست که این اعتبار و حیثیت و نفوذ و اهمیت شخص‌محمد را به عنوان رسول کنار بگذاریم و نادیده بگیریم و فقط در همان گفته‌هایش ترازوی فکر را به کار ببریم. آنوقت حرف محمد را می‌توان شنید. چون این اعتبارات و مهم گیریها و میزان سازی‌ها و بیش از حد ارزش دادنها و تفسیرات و تاءویلات، نمی‌گذارد که ما حرف محمد را در خلوصش بشنویم و انظر الی ماقال "نظر به گفته" او

به خودی خودش بیندازیم برای شنیدن حرف همه، بایستی فرض و ایمان اینکه این حقیقتگو است، کنار بگذاریم. همه کس می‌تواند تجلیگاه حقیقت باشد. خدا کسی را به طور مخصوص برای گفتن حقیقت برنگزیده است. همه را آیات خود قرار داده است. یکباره می‌تواند یک عجوزه، یک اوباش، یک طرار، یک دزد، یک رند، یک کودک، یک گدا، یک دلقک و دیوانه، یک کافر، یک کاپیتالیست، یک بورژوا، یک کارگر حقیقتی را بگوید که بزرگترین مراجعی که ما گوینده حقیقت می‌شماریم، از بیان چنین حقیقتی و حتی از درکش عاجز هست. در میان عرفای خودمان غالبا" این داستانها می‌آید که حقیقت را در خرابه‌های انسانی، از پست‌ترین افراد، از مطرودین اجتماع، از مطرودین دین و شرع، . . . . . می‌یابند و می‌شنوند.

ولی وقتی من معتقدم که نماینده خدا همین بهترین حرف را می‌زند و خدایش تنهاسرچشمه علم‌است و این علمش‌راتنها به وسیله همین نماینده‌اش به ما انتقال می‌دهد و انسانها مابقی، جاهل و ظالم هستند و بدون این نماینده، در جهل ابدی می‌مانند و انسان منحصرا" می‌تواند از همین نماینده خدا بیاموزد و خودش هیچ حرفی ندارد که بزند، و اگر هم فکری بکند ناقص و ضعیف است، و خودش نمی‌تواند حرفی دربارهٔ مسائل اجتماعیش و حل آنها بزند، و از اینرو احتیاج به رهبری ابدی و قطع نشدنی در تمام ادوار تاریخ دارد (همیشه بایستی حجت خدا در میان خلق باشد) بنابراین دیگر چه احترامی به حرف انسانی می‌گذاریم که آنرا بشنویم.

از این گذشته "شنیدن حرف و قضاوت درباره آن"، احتیاج به پیروی (تبعیت) از آن ندارد. بالاتر از آن طبق همان اصل بحث، پیروی از یک حرف، پیروی از گوینده آن نیست. انسان مطیع گوینده حرف نمی‌شود. یک کسی همیشه و بطور ابدی در همه مسائل، حقیقت را نمی‌گوید. همه چیز را همگان دانند. گفتگو و بحث بر این اصل استوار است که حقیقت را هر بار، کسی دیگر می‌گوید، وگرنه با دانستن اینکه فقط و فقط یکنفر در دنیاست که حرف صحیح و صائب و حقیقی می‌زند، مسئله بحث و گفتگو و شور منتفی میشود.

بنابراین، این حرف قرآن، اگر چنانچه به معنای "بحث لیبرال" و

"دیالوگ" گرفته شود، با قرآن متناقض است. از آنجائیکه محمد اعتقاد دارد که آنچه خدا و او می‌گوید "احسن‌القول" است، بنابراین فقط بایستی حرف یکنفر را شنید، و از یک نفر پیروی کرد. بدین ترتیب بحث لیبرال و دیالوگ از این گفته قرآنی نه تنها قابل استنتاج نیست، بلکه برضد اصول نامبرده نیز هست.

از اینرو است که معتقدین به اسلام (و کمونیسم) در انتقادی که دیگری از آنها می‌کند، یکنوع تجاوز به حق برتری و بهتری و کمال خود می‌بینند. وقتی فلسفه مارکس، همانند پنداشت معلمش هگل، اوج کمال فکری انسانیست، انتقاد از کمال و حقیقت، همیشه تجاوز و پرخاشگری و تهاجم وپیروزی‌خواهی بر حقیقت است. همیشه آنها هستند که به همین علت امتیاز حقیقتشان، بایستی در "بحث"، برنده و پیروز بشوند تا دیگری از آنها "پیروی کند". در حالیکه " مباحثه" نه برنده و نه بازنده دارد، درمباحثه نه کسی شکست می‌خورد و نه کسی پیروز می‌شود و نه کسی از کسی پیروی می‌کند. کسیکه در بحث کوچکترین حالت پیروزی یا شکست خوردن داشت، بحثی نکرده است. جائی که عقل هر کسی، معیار است، کسی از کسی دیگر، پیروی نمی‌کند چون این عقل هر فردیست که در هر موردی از مباحث، نتیجه‌گیری می‌کند و حرفهائی که از همه طرف زده شده، جمع بندی و ترکیب می‌کند و بر آنها به شیوه فردیش غلبه می‌کند و راه خود را می‌رود. کسیکه برای بردن و پیروز شدن و پیرو یافتن حرف خود یا دفاع از حرف خود و یا حفظ پیروان خود به بحث و گفتگو می‌رود و بعد از بحث، با همان افکار که وارد شده، با همان افکار خارج شده، اصلا" نمی‌داند بحث و گفتگو چیست

۲۳ نوامبر ۱۹۸۳

حقیقت، بافداکاری ثابت نمی‌شود

حقیقت برتر ازانسان است یا انسان برتر از حقیقت

صداقت ، دلیل بر حقیقت نیست

هیچگاه "صداقت گفتار" یک شخص، حقیقت مطلبی را که می‌گوید، ثابت نمی‌کند. صداقت هیچکسی ، دلیل بر حقیقتش نیست . آنکه با صداقت تمام ، از تجربیاتش دم می‌زند، فقط و فقط یک نکته را ثابت می‌کند، و آن اینست که او "آنچه در خود یافته، یا برداشتی را که از اتفاقی دارد"، بدون آنکه "عمدا" و"آگاهانه" در آن تصرف کرده باشد و آنرا منحرف ساخته باشد، در اختیار دیگران می‌گذارد.

اما این " تحریف نکردن آگاهانه و تعمدی تجربیات خود"، دلیل برآن نیست که "کششهای درونی او که البته خودش نیز از آن آگاهی ندارد، محتویات و شکل این تجربیات را تغییر نداده باشند. بشرط آنکه این محتویات، آگاهانه و به‌حسب تعمد، تغییر داده نشده باشند، دلیل برآن نیست که این محتویات درونی او، بخودی خود حقیقتی داشته باشند.

آنچه را ما می‌گوئیم ، هر چه هم بطور آگاهانه از روی صداقت باشد، خالی از تصرفات نا آگاهانه کششها و منافع و عواطف ناخودآگاه ما نیست.

اما همیشه در تاریخ بشر، در دامنه سیاست و اخلاق و دین، "صداقت" و"حقیقت" را باهم مشتبه ساخته‌اند و عین هم انگاشته‌اند. همه می‌پندارند که هر کس صادقست ، حقیقت را می‌گوید.

فلسفه شهادت (جانبازی و فداکاری و قربانی) نیز بر همین پنداشت، استوار است. مردم می‌پندارند که شخصی که صداقت دارد، حقیقت را آنطور که هست، می‌نماید. معنی این حرف از این قرار است که "خود او"و" امیال و منافع پنهان و آشکار او" و "خواستهای او" ،میان"حقیقت"و"نمود" پرده نمی‌شوند. فاصله میان حقیقت و نمود (گفتار، رفتار، افکار، آثار هنری) صاف و شفاف و ناآلوده است. خود، و بالاخره منافع و امیال او و خواستهای او، ناصافی و آلودگی و تیرگی میان حقیقت و نمودهای آن ایجاد نمی‌کنند.

بنابراین با " محویت کامل خود" و "نفی و رفع تمامی منافع و امیال و خواستها" ، انسان وسیله‌ای صد در صد صاف و شفاف می‌شود که حقیقت بدون انحراف و تغییر شکل، از آن می‌گذرد. او، شیشه صافی میان حقیقت و نمودش می‌شود. باید "خود" از بین برود تا حقیقت بدون انحراف، نموده بشود. از اینروست که برای رسیدن به صداقت، بایستی بطور ضروری، از خود گذشتگی و محویت و فنای خود را آرزو کرد. آیه قرآنی شاهد این معناست (و تمنوا الموت ان کنتم صادقین" "اگر صادقید، تمنای مرگ کنید". "خود" ، بایستی از میان برداشته شود، تا انسان، صادق باشد. آنگاه هر چه او می‌گوید و می‌نماید، حقیقت محض است.

همه عقاید و ادیان و ایدئولوژیها بدینسان اخلاق فداکاری و شهادت و از خود گذشتگی و ایثار و امثال آنرا به عنوان علو انسانیت می‌ستایند تا پیروانشان، در اثر چنین جانبازیها و از خودگذشتگیها ، حقانیت و صحت آن عقیده یا دین و یا ایدئولوژی را بنمایند. همه این اعمال فرد که بر پایه "از خودگذشتگی" صورت می‌گیرد، در خدمت تبلیغ و شیوع و ترویج و انتشار آن دین یا ایدئولوژی یا عقیده قرار می‌گیرد. هر کسی که در عملش، از خودش و خواست خودش و منفعت خودش می‌گذرد، عقیده و حقیقت خودش را تائید می‌کند و حقیقتش را به اثبات می‌رساند.

این پنداشت که در مغز مردم ، هزاره‌هاست تزریق شده، در این حد که توقع دارند، صحیح و معتبر نیست. هیچ صداقتی، دلیل بر حقانیت یا حقیقتی نیست. اهمیت و ارزش اجتماعی و تاریخی یک "پنداشت"، به صحت منطقی و حقیقتش "نیست بلکه به "قدرت و دامنه تاءثیرش" هست. صداقت یک مرد، همیشه در اجتماع، سبب باور داشت مردم از "محتویاتی که او می‌گوید" می‌شود. تاءثیر و شدت نفوذ این عقیده در اثر این پنداشت، ایجاد حقانیت برای این عقیده می‌کند.آنچه درکش برای ما اهمیت دارد اینست که این "خود" را ، انسان هیچگاه نمی‌تواند از میان "حقیقت" و "نمود" بردارد. به خصوص وقتی این حقایق ، مربوط به خود انسان و ارزشهایش می‌شوند. برداشتن خود از میان، فقط در خودکشی و نابودسازی و قربانی خود ممکن می‌گردد وگرنه با زنده ماندن، نمی‌توان "خود" را چنان از میان برداشت که، حقیقت از "این خود نابود شده" بدون انحراف

بگذرد.

این خود محو شده، بایستی در میان باشد، تا حقیقت از آن بگذرد و نموده شود. چون همین خودست که این تجربه از حقیقت را دارد و می‌خواهد آنرا بنماید. خودی که دریافت کننده این حقیقت است، بایستی خود را از بین ببرد، تا این حقیقتش بدون انحراف، قابل نمود بشود؟ همهٔ دستگاههای اخلاقی و دینی برای این ساخته شده‌اند که این "خود" را با تزکیه نفسانی و تصفیه روحی و غلبه بر امیال و نابود ساختن شهوات و ... یا نابود سازند، یا تبدیل به چیزی بکنند که هیچ تاءثیری در عبور نور حقیقت از خود نداشته باشد. این خود بایستی کاملا" خنثی و بی‌اثر شده باشد. البته چنین خودی هیچگاه به وجود نیامده و هیچگاه نیز بوجود نخواهد آمد و هیچ ارزشی نیز ندارد که بوجود بیاید.

برعکس کسانیکه هزاره‌ها سالست صبح و شب دنبال این صادقین و تقواکاران و فداکاران و جانبازان و از خودگذشتگان هستند، هیچ احتیاج بدان نیست که چنین "محیط شفاف و صافی و بی‌اثر و خنثائی "میان حقیقت و نمود باشد، تا بتوان حقیقتی را شناخت.

بهتر است که "حقیقت و تجربیات خود" یا دیگری را با همه این انحرافاتش شناخت. بفرض اینکه ما چنین کسی را پیدا نکردیم و خود نتوانستیم خود را چنین پاک و مهذب کنیم، پس بایستی از درک تجربیات درونی خود دست بکشیم؟ ما همانند یک عدسی هستیم که هر تجربه‌ای را با همه انحرافات و انکساراتی که از آن عدسی می‌یابد، باز می‌شناسیم. حقیقت هر تجربه‌ای را می‌توان علیرغم همه انحرافات و اعوجاجات عدسی بازشناخت. بهتر است که این خود با همه امیال و شهوات و عواطف و منافعش در میان بماند، ولی آئین و قانون انکسارات تجربه‌ها را از درون این امیال و شهوات و عواطف و منافع شناخت، تا آنکه کوشید این خود را صاف و شفاف ساخت (یعنی همه خصوصیاتش را خنثی ساخت) یا از بین برد، چون ما بدون این امیال و شهوات و منافع و عواطف، تجربه‌ای از حقیقت نخواهیم داشت. ما با این خود، با تمام این امیال و سوائق و شهوات و منافع است که تجربه می‌کنیم نه بدون آنها.

انسان می‌تواند روشها و لم‌هائی بیابد که حقیقت را علیرغم همه اعوجاجات و انکساراتش، بازبشناسد. ما در سیاست و اجتماع و اقتصاد، با انسان در واقعیتش سر و کار داریم نه با پیغامبران و امامان نورگونه و متقین و زاهدان و انسانهای کامل و برگزیده یا شهدا و مقربینی که هیچ "خودی" در آنها نمانده است و خودشان به تمامی در "اراده خدا" یا "خدا" حل شده‌اند.

مادرست همین "خود" و همین امیال و منافع وخودپرستی و خوددوستی و شهوات و عواطفش را لازم داریم، تا اجتماعی‌زنده و فعال بسازیم. حقیقت، همیشه از این شیشه ضخیم "خود" با همه رنگهائی که دارد، با همه ناهمگونگی‌ها که دارد می‌گذرد.

در دنیای سیاست بایستی تردستی و تندبینی و تیزی شامه یافت تا از میان تبلیغات گوناگون، تا از میان ادعاها و تظاهرات و دروغها و شایعات و نیمه راستیها، به حقایق و وقایع پی برد. اشخاص را می‌توان علیرغم همه این صفاتی که ما نقائص و معایب می‌شماریم، بکار مفید اجتماعی گماشت. در سیاست و اقتصاد و اجتماع و حتی در دین و اخلاق، بایستی از این امیال و منافع و خوددوستی‌ها و خودخواهیها و خواستها و آرزوها و قدرت‌طلبی‌ها و جاه‌طلبی‌ها و فزونخواهیها انرژی‌های لازمه را یافت، تا آنها را استحاله به منافع مشترک اجتماعی داد. ما هیچگاه نخواهیم توانست که جامعه‌ای درست کنیم که همه اعضاء آن، برای خدمت به نوع بشر یا ملت یا طبقه، یا محض رضای خدا کار کنند و فقط صبح و شب به فکر دیگران باشند. اینها خودفریبی و خیالاتست.

انسان در حالات معمولی‌اش تا حدی محدود، حاضر به گذشت و فداکاری می‌شود و حالات قهرمانی اخلاقی که حاضر به گذشت تمامی از خود بشود، نادر است و نمی‌توان از همه و حتی از یکنفر قهرمان و جانباز این توقع رابطور همیشه داشت. از اینگذشته همه این فداکاریهاواز خودگذشتگی‌ها برای ارتقاء و کمال "خود" است یا برای انتشار و تبلیغ حقیقت خود است که او خود را با آن عینیت داده است یا برای منفعت آخرت خود است.

حتی خدائی که در قرآن آن‌همه‌را دعوت به فداکاری همه از خود

می‌کند ، استدلالی‌که برای نفی بت‌پرستی دارد اینست که این خدایان (بتها) چه "نفعی" برای شما دارند؟ بیائید به "الله" بگروید که "منفعت" برای شما دارد.

از اینگذشته خدا برای تشویق به شهادت، "بیعت" با مردم می‌کند. مردم، جان و مال و اولادشان را به خدا می‌فروشند و در قبالش در آخرت، بهشت را از او "می‌خرند". این یک قرارداد تمام عیار تجارتی بسود خریداران بهشت است که البته خدا با آنهمه استعداد تجارتی‌اش، معامله ملا نصرالدین‌وار را طوری انجام می‌دهد که گوشواره طلا را در کفه خریدار بهشت می‌اندازد و خود با آن جان و مال بی‌مقدار فروشنده، ولو هم به ضررش باشد قانع می‌شود. خدا، تجارت به نفع انسان می‌کند!

چنانکه شیوه دیرین تجار همین بوده است که همیشه به نفع خریدار کار کرده‌اند! کسانیکه چنین جامعه‌ای با چنین افراد فداکار و جانفشان و از خود گذشته، می‌خواهند بسازند، ناگهان از خواب غلفت بیدار خواهند شد و خواهند دید که چقدر امیال و شهوات و منافع و اغراض "بیش از حد انسانی"، در زیر پوشش این فداکاریها (حتی دور از نظر خود همین جانبازان و فداکاران) در کار بوده است. این امیال و سوائق و اغراض و منافع بیش از حد انسانی، چنان مسخ شده‌اند و تغییر قیافه داده‌اند که شکل الهی و ماوراءالطبیعی و اخلاقی به‌خود گرفته‌اند که بیشتر مردم را در عالم سیاست گمراه می‌سازند. این ایده‌آلها و اطمینان کامل به اشخاص متقی و عادل و فداکار و ... در عالم سیاست، مردم را از لحاظ سیاسی تنبل و سست و خرفت بار می‌آورد. برای شناخت و انتخاب انسان، بایستی همیشه بیدار بود و بر تیزی دید شناسائی افزود.

انسان، نمیتواند برهنه باشد

انسان، حیوانیست که خود را می‌پوشد. مدنیت و فرهنگ، هر چه پیشتر می‌رود، انسان در صنعت و فن پوشش، ، پیشرفت بیشتر می‌کند. این "پوشش خواهی بدنی"، فقط یک نماد "پوششخواهی روانی و روحی" است.

انسان، دوست دارد، امیال و اغراض و منافع و خواستهای خود را بپوشاند، زیبا کند، بیاراید، دلربا نماید. منافع خود را برای دیگران دلپذیر کند. میل و خواست من را، دیگری نمی‌خواهد. اما من، میل و خواست خود را چنان پوششی می‌دهم که دیگری آنرا بخواهد. او میل‌و خواست خود را "لباس زیبا می‌پوشاند". او به امیال خود، به شهوات خود، به اغراض و منافع خود، لباس اخلاق و زهد و تقوا و صلاح و برّ و گذشت و انساندوستی می‌پوشاند.

انسان، امروزه بدون پوشش روانی حتی از خود خجالت می‌کشد. انسان به جائی رسیده است که از برهنگی خود می‌ترسد یا شرم دارد. حتی "بازگشت به برهنگی" امروزه، یکنوع تلاش تلازه برای پوشش تازه است. اما انسان برای آن خود را نمی‌پوشاند که خود را در تمامیتش از دیگران بپوشاند، بلکه انسان خودرا می‌پوشاند، تا خود را "آنطور که خود می‌خواهد یا ایده‌آل اجتماعست" بنمایاند. تا خود را "بهتر" بنمایاند. تا خود را "مثل دیگران" بنمایاند، تا خود را "زیبا در دید مردم" بنمایاند.

این "خودپوشی"، این "سائقه‌پوشی"، این "منفعت پوشی"، این "خواست خود را پوشیدن" این "احساسات و عواطف خود را پوشیدن" و بالاخره این خودنمائی از زیرپوششها"، اخلاق و هنر و سیاست و ادب و عرفان و شعر و نقاشی و موسیقی و... را بوجود آورده است.

انسان، هر چه هم بکوشد که "خود را طور دیگری بنماید که هست"، همین کوشش برای "خود را را بشکل دیگر نمودن"، او را تا اندازه‌ای شبیه دیگری می‌سازد. دهه‌ها تظاهر به یک تقوا و رسم و رفتار، در او تغییر شکل می‌دهد. هرکسی شباهت به قومی می‌جوید، از آن قوم می‌شود. فلسفه سرمشق‌گیری و اسوه حسنه و مثال اعلی و تقلید، بر این پایه استوار است.

هیچگونه دروغ و تظاهر و ریا نیست که در حینیکه حقیقت یا واقعیت را می‌پوشاند، همانرا ننمایاند. آدم دورو خود را با روئی می‌نماید که نمی‌خواهد یا نمی‌تواند "آن روی" را داشته باشد و علیرغم خودش، همان روی را پیدا می‌کند و از طرفی با آنکه می‌خواهد " به آن اخلاق یا تقوائی که ارزش اجتماعی دارد"، تظاهر کند، ولی ماهیت و ساختمان

روانی و عاطفی او، از درزهای این تظاهرات به چشم می‌خورد. نظریه روانکاوی فروید، یکی از بهترین نمونه‌های همین روش است که اعمـــاق انسانرا ،علیرغم همه اعوجاجات و انکسارات و پوشش‌ها و انحرافات و تغییر شکلها، از زیر همین پرده‌ها، و درست بواسطه همین پرده‌ها، و روش پوششها، درمی‌یابد.

دیده‌ای خواهم که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هرلباس

نمی‌توان دنیای سیاست و اجتماع و دین را از وجود همه دغلکاران و فرصت‌طلبان و کلاهبرداران خالی کرد وگفت فقط بایستی اشخاصی که به مکتب اخلاق و زهد و از خودگذشتگی رفته‌اند و امتحان داده‌اند،فقط حق نامزدی یا رهبری دارند. تا بدین ترتیب، مردم هیچ احتیاج به شامه سیاسی یا دید انسان شناس نداشته باشند. مردم، ساده و احمق و جاهلند و خوب و بد را تشخیص نمی‌دهند. مردم نمی‌توانند افراد را برای تمشیت امور اجتماعی انتخاب کنند. بنابراین فقط بایستی صدقا و از خودگذشتگان و تقواکاران و عادل‌ها... وارد صحنه سیاست شوند. ولی مردم در اثر آزمایش و به خطا افتادنها یاد می‌گیرند. تردستی و چالاکی دید و زودشناسی پیدا می‌کنند. می‌توانند در میان همان زهاد و متقیان و صادقین، بزرگترین شارلاتانها و مقام‌طلبان و عاشقین قدرت را بیابند، که حاضرند برای رسیدن به قدرت یا حفظ قدرت خود، خدا را به مفت بفروشند و می‌توانند در میان همان شرابخواران و فاسقین و رندان و گداها و بی‌سرو پاها و مستضعفین، لایقترین مردان سیاسی و اجتماعی و دینی را پیدا کنند.

انسان معجون شگفت‌انگیزیست که نمی‌توان باخط کش "فداکاری و از خودگذشتگی" تنها، شخصیت و ارزش او را اندازه گرفت، یا از تقوا و عدالت ظاهریش، شخصیت او را سنجید.

این تقواها و خصوصیات، واقعیات ثابتی نیستند. همیـــن "از خودگذشتگی" می‌تواند در یک لحظه، استحاله به" گذشتن از دیگران ــ به قربانی کردن و به مسلخ فرستادن دیگران" بیابد و هزاران نفر را از دم تیغ قساوت بگذراند و این استحاله طوری صورت می‌بندد که وقتی او هزاران نفر را از دم تیغ قساوت می‌گذراند، اطمینان و آگاهی کامل دارد که "از

خودگذشتگی "می‌کند وکار نیک انجام می‌دهد. همان عدالت خواهی‌اش، در همان مرد عادل ، می‌تواند در یک روز، تبدیل به ظلم خواهی و ظلم ورزی بکشد در حینیکه خود ایمان مطلق دارد که داد می‌ورزد.

هر انسانی، وجود متغیریست که تقواهایش، همانند خودش ابدیت و ثبات ندارند. از اینرو، انسان در اجتماع برای شناسائی انسانهای دیگر بایستی "تیزبینی و تندشناسی" پیدا کند وگرنه اطمینانی را که تقوا و صفات‌اخلاقی می‌دهند،همان اعتقاد به"ثبوت ابدی یک تقوا در انسانست". که خیال محالی است.در اثر این خیال،مردم باور دارند که وقتی انسانی با چنین تقوائی وچنین عدالتی و چنین از خود گذشتگی، رهبر شد، همان تقوا و عدالت و از خودگذشتگی را بهمان اندازه و کیفیت در قدرت نیز خواهد داشت. ولی تقوای انسانی زودتر از خود انسان تغییر می‌کند.

زهد و تقوا و عدالتی که در روزگار ضعف و ناداری و حقر، کسب شده است، در روزگار احراز قدرت و ثروت و مقامات، مثل کوه یخ در مقابل اشعه سوزان خورشید، آب می‌شود.

هرانسان ضعیفی، ایده‌آلش عدالت و آزادی و برابری و ازخودگذشتگی است. ولی این دلیل نمی‌شود که همین انسان ضعیف و محروم ،موقعی که به قدرت برسد، پای‌بند همین ایده‌آلها و تقواها بماند. کسیکه در موقع ضعف (از لحاظ موقعیت اجتماعی) قرار دارد، خواه ناخواه رو به همه روشهائی می‌آورد که جلب نظر مردم را بکند. جلب نظر مردم، جلب قدرتست. نیکی کردن هم، دل مردم را بدست می‌آورد. اعتماد و اطمینان و حیثیت نزد مردم ایجاد می‌کند. اما فردا که قدرت را بدست آورد، دیگر ضعیف نیست، بلکه "یکنفر تازه به قدرت رسیده" است. قدرت اجتماعی و سیاسی، همه آن سوائق و امیال و ایده‌آلها و ارزشها را تغییر جهت و تغییر شکل می‌دهد. قدرت، منطق خودش و ساختمان خودش را دارد. همه آن ایده‌آلها، می‌تواند در دستش به سرعت برق تبدیل به‌آلات ستم وآدمکشی و تحمیل و شکنجه دیگران گردند. ایده‌آلهائی که در دوره ضعف در انسان پدید می‌آیند، در اثر قدرت جاذبه‌ای که در مردم دارند، راه او را برای

رسیدن به قدرت باز می‌کنند، و همین تقواها و ایده‌آلها، آلتهائی در دوره قدرت او می‌شوند. هدف تا موقعی هدفست که هدف برترین است ولی وقتی تابع هدفی دیگر شد، فقط آلتست. چقدر از هدفهای ما که با یک چشم به‌هم زدن می‌توانند آلت بشوند، بدون آنکه حتی خود ما از آن آگاه باشیم. ایده‌آلها و هدفهای دوره محرومیت و ضعف، هدفهای درجه دوم و هدفهای توجیهی و تبلیغاتی می‌گردند.

ما در دوره ضعفمان، خود را با این ایده‌آلها عینیت می‌دادیم و این عینیت دادن، یک عمل صادقانه بود ولی با نزدیک شدن به قدرت و بالاخره تسخیر قدرت، سوائق درونی ما ناگهان تغییر می‌کنند و ناخودآگاهانه، سائقه قدرت‌طلبی و سائر سوائق حکمران ما، این هدفها و مقاصد اولیه را تابع خود می‌سازند. قدرتخواهی ما چنان خود را با همان ایده‌آلهای دوره محرومیت و ضعف ما عینیت میدهد، که بسختی میتواند تمیز بدهد که قدرتخواهیش، ایده‌آلهایش را "وسیله" خود ساخته‌اند.

ایده‌آل ریاکار و دورو، صداقت است

فداکاری و از خودگذشتگی و شجاعت و صداقت، ساختمان و ماهیت اعتقادات فداکار را به عنوان صحیح یا غیر صحیح مشخص نمی‌سازد. کسیکه خود را برای ایده‌آلی فدا کرد، دلیل نمی‌شود که آن ایده‌آل، صحیح باشد. ولی فداکاری و صداقت و ثبات، این "تاءثیر اجتماعی" را دارد که در مردم این باور را برمی‌انگیزاند. انسان خود را فدا می‌کند تا دیگران را به حقیقت و ایده‌آل خود بکشاند و یا از حقیقت و ایده‌آل خود قانع سازد. پس فداکاری نیز از همان آغاز، چندانهم بی‌منفعت و در پی گذشتن از"منفعت خود و خواست خود " نیست. فداکاری، بیشتر روی "تاءثیر اجتماعی این عمل" حساب می‌کند نه روی "محتویات عقیده". حتی "تاءثیر شدید عمل فداکاری به خودی خود، تماشاگران و ناظران را از "محتویات واقعی عقیده و ایده‌آل، منحرف می‌سازد. آن افراد فداکار، به طور خودکار و خودجوش، خودشانرا برای هدفشان فدا نمیسازند، بلکه آن احزاب و عقاید و ادیان، فداکاری را خودآگاهانه مورد استفاده تبلیغاتی و جلب مردم و تاءثید حقانیت خود در انظار مردم، بکار می‌گیرند.

باتاثیری که این فداکاری در دیگران دارد، پیش ازآنکه در"محتویات ایده‌آل و عقیده" بطور انتقادی نظر بیفکند، تمایل و کشش ناخودآگاهانه به آن عقیده پیدا کرده است. خیال اینکه " این عقیده چه قدرت جاذبه‌ای دارد که چنین افرادی را پذیرای هر نوع خطری کرده است" ، تلقین می‌کند که "عقیده و ایده‌آل، بایستی شامل حقیقت باشد وگرنه بدون حقیقت، قدرت جاذبه نداشت" .

البته این روال فکری بر این اندیشه بنا شده است که حقیقت، جذابست. یا فقط حقیقت چنین جذابیتی دارد که انسانرا آماده به خطر انداختن وجودش می‌کند. البته این فکر کاملا" غلطست.شیطان هم باقدرت جاذبه‌اش هست که می‌تواند بفریبد.

در هر حال، من، به خودی خود به آن عقیده و ایده‌آل و حقیقت، با سنجیدن محتویات آن ایده‌آل و عقیده، دل نبسته‌ام، بلکه فداکاری پیروان و دلبستگانش در من، سبب بستگی من به آن عقیده و هدف شده‌اند. همین جریان گرویدن، به خودی خود یکنوع "گرویدن بدون مسئولیت" هست. من از صداقت عمل و گفتار آنها، به حقیقت ایده‌آلها و عقاید آنها چنان تمایل نیرومند پیدا کرده‌ام، که دیگر فرصت "سنجیدن واقع بینانه" از من گرفته شده است.

گرویدن به حقیقت و ایده‌آل کسی "برای صداقتش" ، خودفریبی است. هرکسی که خود را می‌فریبد، مقصر است. هیچکسی ما را، بدون همکاری خود ما، نمی‌تواند بفریبد. همیشه فریبنده با فریفته، همکاری می‌کنند. تا کسی خود را نفریبد، دیگری نمی‌تواند او را بفریبد. فریبنده ما را می‌فریبد چون ما حاضر و قادر به فریفتن خود هستیم.

هر کسی در اجتماع، نه تنها حق دارد خود را بپوشاند، بلکه اجتماع او را بدان وا میدارد که خود را (امیال خود را، اغراض خود را، قدرت‌طلبی خود را، احساسات و عواطف خود را...) بپوشاند و در پوشش، بنمایاند. هر کسی خود را طوری می‌پوشاند که خود را و خواستها و منافع و احساسات خود را بهتر و زیباتر و مطلوبتر بنمایاند. اجتماع بر پایه فریفتن متقابل کار می‌کند. اما هیچکس، حق فریفتن خود را ندارد. و از طرفی هر کسی وظیفه

اجتماعی دارد که دیگری را در کردار و افکار و گفتارش که "نمایش امیال و سوائق و اغراض او هستند، "واپپوشاند". زندگانی اجتماعی، از طرفی "پوشیدن خود" و از طرفی "واپوشانیدن دیگران"، "واپوشانیدن گروهها و احزاب و..." می‌باشد. انسان، حق ندارد پوشیدن و "نمایاندن در پوشیدن" را لعن و نفرین و تحقیر کند، بلکه بایستی در "واپوشانیدن ماهر و تیزدست و زودفهم بشود. آنکه می‌کوشد خود را "واپپوشاند ــ برهنه سازد"، هنوز هم پوششهائی را بر خود دارد که به هیچوجه نمی‌تواند خود را از آنها بیرون بیاورد و چه بسا که "خود" را چیزی جز همان "پوششها" نمیداند. انسان، همیشه بیش ازپوشاکی‌است که برتن‌دارد، بر روح و فکر و احساس و عواطف دارد. از اینرو، صادقترین فرد نیز، فقط آن پوشاکها را از تن و روانش بیرون می‌آورد، که به عنوان پوشاک، آگاهانه در می‌یابد و پوشاکهای روحیش را که دیگر نمی‌شناسد، نه تنها بر روحش باقی می‌گذارد بلکه جزو "خودش" می‌داند. از این‌گذشته، همینطورکه در هیچ اجتماعی دیگر نمی‌توان بدون پوشاک بدنی زیست، به مراتب بالاتر نمی‌توان بدون پوشش روحی و عاطفی زندگانی کرد. از اینرو اخلاقی که بر اصل صداقت قرار دارد (جانبازی، فداکاری، از خودگذشتگی، وفاداری، صفا و بی‌ریائی و یکروئی و برادری و...) در محدودیت بسیار خاصی ارزش و اعتبار دارد. اجتماع را به تمامی بر این اصل قرار دادن، بر ضد وجود مدنیت و فرهنگ است. کسیکه خود را میپوشد و از لختی شرم دارد، اصل صداقت را به عنوان پایه زندگانی،هزاره‌هاست ترک کرده است. صداقت، فقط ایده‌آل "پوشیدگان و پوشندگان" است. کسیکه می‌پوشد و می‌پوشاند و سائقه برای واپوشانی (رسواسازی و افشاگری) دارد، احتیاج به ایده‌آل صداقت دارد نه خود صداقت. عشق به صداقت او، زائیده از سائقه شدید او به خود پوشی و خودپوشانی و "تحمل دیگران در پوشش" است.

در ستایش "صداقت"، بطور ضمنی ولی ضروری "برتری اصل حقیقت بر انسان" و یا "معرفت حقیقت بر انسان" به عنوان اصل مسلم پذیرفته می‌شود. همیشه یک "اصل برتر"، ایجاب قربانی و تابعیت "اصل پست‌تر" را برای خود می‌کند.

وقتی پذیرفتیم که "هدف و ایده‌آل و کمال انسان" برتر از خود انسانست و یا وقتی پذیرفتیم که حقیقت برتر از انسانست، راهی جز قربانی کردن انسان برای حقیقت یا ایده‌آل نمی‌ماند و بالاخره کسیکه خود را برای حقیقتی فدا می‌کند، دیگری را که هیچگاه به اندازه خود،دوست نخواهد داشت و اگر هم دوست بدارد در حد اعلایش به اندازه خود دوست خواهد داشت، برای همان حقیقت، قربانی خواهد کرد. وقتی من خودم را برای حقیقتی و ایده‌آلی فدا می‌کنم، حقانیت برای فدا کردن و بالاخره کشتار بشریت برای همان حقیقت یا ایده‌آل پیدا می‌کنم. بدینسان، این اصل مجرد و کلی، ایده‌آلی توخالی می‌شود که وسیله برای انهدام هزاران هزار انسان می‌گردد و رحم و همدردی را از قلب هر انسانی که مؤمن به حقیقت است می‌زداید. از اینروست که بایستی حدی برای این اصل که " حقیقت یا ایده‌آل برتر از خود انسانست" و صفات اخلاقی که از این اصل استنتاج می‌شود (صداقت، جانبازی، وفاداری، از خودگذشتگی، استقامت...) قائل شد و این اصل فقط در یک محدودیتی مفید به حال فرد و اجتماعست و از حدی که گذشت مضر به فرد و بشریت می‌باشد. برای تعادل بخشیدن به این اصل، بایستی اصل متضادش را در مقابل آن قرار داد. در مقابل اصل بالا، این اصل قرار می‌گیرد که "وجود خود فرد انسانی، برتر از حقیقت و ایده‌آل وهدف و کمال اوست "یا به عبارت دیگر" وجود انسان، برتر از حقیقت و عقیده و افکار اوست" یا به عبارت دیگر انسان وسیله برای حقیقتش و هدفش و ایده‌آلش نمی‌شود بلکه حقیقتش و هدفش و ایده‌آلش در خدمت رشد و دامنه‌گیری و بهبود زندگانی اوست. این انسانست که اندازه حقیقت و معیار هدف و کمال و ایده‌آل خود است. افکار و حقایق و هدفها و ایده‌آلها و کمالات را در خدمت به وجود فرد فرد انسانها ارزیابی می‌کند. حتی درجائی که مسئله "یا حقیقت یا خود" "یا ایده‌آل یا وجود انسان" پیش بیاید، افکارش و حقایقش را فدای وجود انسان می‌کند. حقیقت انسان بایستی برای انسان باشد. هیچ چیزی ارزشش بالاتر از خود انسان نیست. تحت هیچ عنوانی ولو موجه و معقول و مقدس، نمی‌توان و نبایستی انسانرا کشت. انسان، حق ندارد انسانی دیگر را بکشد. انسان، حق ندارد

انتقام بگیرد. انسان، حق ندارد خود را بکشد. وجود انسان ارزشی بالاتر از ایده‌آل آزادیش دارد. انسان، آزاد است که خود را بکشد اما چون "یک انسان" است و چون احترام و کرامت انسانی آنچنانست که حق از بین بردن آن از همه گرفته شده است، از او آزادی خودکشی سلب می‌گردد. چون کسیکه خود را می‌کشد، "یک انسانرا" می‌کشد.

اصل "برتری حقیقت بر انسان"، یا اصل برتری "ایده‌آل بر انسان" روا می‌داشت که انسان برای حقیقت و ایده‌آل قربانی شود. بدینسان "جنگ مقدس"، "جهاد"، "جنگ عادلانه"، "مجازات اعدام" طبق این اصل، واقعیت روزمره است. متاٴسفانه این اصل، در این وسعتش برای تاریخ انسان جز شومی و قساوت و بدبختی نیاورده است. از این رو این اصل "برتری حقیقت بر انسان"، "برتری هدف اجتماع بر انسان" فقط در یک محدوده‌ای قابل قبولست نه در تمام دامنه استنتاجاتش. هر اصل فکری، فقط در یک دایره محدودی از استنتاجش می‌تواند صحیح و واقعی باشد ولی از آستانه‌ای که گذشت، همان اصل مقدس، یک اصل شیطانی می‌گردد. هیچ ایده‌ای نیست که در دامنه بی‌نهایت استنتاجاتش صحیح و قبول کردنی باشد. نه اینکه ما اصل "حقیقت برتر از انسانست" را رد و نفی کنیم، بلکه آنرا با اصل متقابلش محدود می‌سازیم. و به همان اندازه قبول داریم که "انسان برتر از حقایقش و افکارش و ایده‌آل هایش" می‌باشد. چه بسیار حقایق و افکار و ایده‌آلهاست که برای بهبود انسان بایستی قربانی کرد. هیچ چیزی ارزشش بالاتر و برتر از خود وجود انسان نیست. حتی حقیقت و ایده‌آل مقدس ما، ما را به کشتن هیچکسی مجاز نمی‌سازد. حتی فداکردن خود من برای من، چیزی جز "کشتن خودم بدست خودم" نیست. این فداکاری، یک توهین به انسانیت خودم می‌باشد. قربانی من، تحقیر انسان است. هر هدفی، هر حقیقتی، هر چه هم عالی و مقدس باشد، برای بقاء و رشد و تعالی انسان و جامعه بایستی قربانی گردد. البته نتایج نهائی همین اصل نیز با گذشت از آستانه‌ای، همانقدر خطرناک و وحشتناک است که وقتی ما اصل معکوسش را دنبال کنیم و بآخرین نتایجش برسانیم. هراندیشه‌ای در آخرین گسترشش، بی‌معنا و پوچ و دور ازواقعیت می‌شود. هر ایده‌ای، وقتی

بطور بی‌نهایت گسترش یافت، پوچ می‌شود. بنابراین ما بایستی در مقابل اصل "برتری حقیقت بر انسان" اتکاء بر اصل " برتری انسان بر حقیقت و اهدافش" بکنیم. با اتکاء بر این اصل است که بلافاصله یکی از بزرگترین اصول اجتماعی و سیاسی و فرهنگی پدیدار می‌شود. کسی، حق نابودساختن هیچ انسانی را ندارد. حالا این انسان هر عقیده‌ای داشته باشد، به هر طبقه‌ای تعلق داشته باشد، از هر نژادی یا جنسی باشد. هیچ عقیده‌ای، هیچ فکری و فلسفه‌ای، هیچ هدفی و ایده‌آلی، هیچ حقیقتی، تعلق به هیچ طبقه‌ای یا نژادی یا فرهنگی به هیچ فردی، انسانیت نمی‌بخشد تا کسانیکه متعلق به آن عقیده یا طبقه یا نژاد یا ملت یا جنس نباشند، فاقد حق انسانیت گردند. انسان، وجودیست فراسوی همه عقاید و طبقات و نژادها و فرهنگها. انسان را برای "هیچ چیزی" نمی‌توان قربانی ساخت. هیچ چیزی مقدستر از انسان نیست. حتی هیچ انسانی را با داشتن بزرگترین جرمها و جنایت‌ها نمی‌توان کشت. چون ما و اجتماع، که خود را "انسان" می‌خوانیم، این حق را نداریم. جنایت او نبایستی سبب "ترک این اصل بزرگ انسانی " از طرف ما بشود. کشتن یک مجرم و جانی هم "کشتن" است. انسان در اثر جرم، انسانیت خود را از دست نمی‌دهد.ما حق نداریم هیچ طبقه‌ای را هر قدر هم جانی باشند، نابود سازیم. ما حق نداریم هیچ ملتی و نژادی را هر قدر هم پست بشماریم، نابود کنیم. ما حق نداریم هیچ جامعه‌ای را هر چه هم معتقد به کفر و الحاد باشد، نابود سازیم.

احزاب و عقاید نبایستی از "فداکاری اعضاء و پیروان خود"، به عنوان حقانیت خود و صحت محتویات عقیدتی خود استفاده ببرند. اگر همه افراد یک حزب و مؤمنین یک دین، خود را برای عقیده خود فدا سازند، ذره‌ای از حقیقت آن دین یا حزب را ثابت یا "به حق" نمی‌سازند. هیچ حزبی یا عقیده‌ای یا دینی نبایستی برای استقرار وپیروزی خود، کشتن دیگران را مجاز سازد. فدا کردن خود مقدمه‌ای برای حقانیت برای کشتن و شکنجه دیگرانست. حریم انسان، برتر از عقیده‌اش و حقیقتش هست.

تصوّف ایران، قیامی بزرگ علیه تبعیض عقیدتی

ما ره ز قبله سوی خرابات می‌کنیم ونذر قمارخانه مناجات میکنیم
دردی کشیم ، تا که نباشیم مرددین با اهل دین ، به کفر مباهات میکنیم
عطار

صحبت زنار بندان پیشه گیر خدمت جمشید آذر فام کن
با مغان اندر سفالی باده خور دست با زردشتیان در جام کن
سنائی

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه‌جا خانه عشقست ، چه مسجد چه کنشت
حافظ

اسلام ، حقوق مساوی برای همه انسانها فقط بر معیار اینکه آنها انسانند و از عقل و اراده برخوردارند، قائل نیست. تبعیض عقیدتی و امتیاز عقیدتی ، اساس "تمایز و تفاوت مراتب حقوق سیاسی و اقتصادی و قضائی و اجتماعی" در اسلام بود. فقه اسلامی ، انسانها را طبق "عقیدداشان" دسته‌بندی می‌کند و حقوق مختلف با تمایزهای مختلف برای هر گروهی قائل است. یک مسلمان (البته به استثناء زنان و بردگان و...) از حقوق انسانی برخوردار است و نسبت به اهل سایر عقاید برتری و تمایز حقوقی دارد. اهل سائر عقاید در اسلام تحت مقوله "کافر" در می‌آیند. هرکسی ، که به اسلام نگرود، کافر است. کافر، تنها کسی نیست که اسلام را که تنها حقیقت است "نمی‌پذیرد" ، بلکه کافر، پوشاننده اسلام (این حقیقت واحد ، این داده و نعمت خدا، این فطرت خدائی ، این امانت خدائی) است. بدینسان، کافر "بر ضد حقیقت" است و برتری مسلمان از همین ماهیت کلمه "کافر" ، مشخص می‌گردد. هر کسی مسلمان نیست بر ضد اسلام است. اسلام ، تساوی حقوقی در سیاست واقتصاد و اجتماع برای همه انسانها بطور

یکسان قائل نیست و در گناهش بر ضد حقوق بشریست. حقوق هر کسی، طبق تعلقش به عقیده‌اش (به اسلام، به یهودیگری، به مسیحیت، به زرتشتی‌گری) مشخص میشود. این واقعیت مسلم، فقط با یک نظر به فقه‌های مختلف اسلامی – چه شافعی چه حنفی چه مالکی چه حنبلی چه شیعی و همچنین در راٴس همهٔ آنها به خود قرآن روشن میشود. یک مسلمان، تمایز حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و قضائی نسبت به "اهل سائر عقاید" دارد. "عقیده"، معیار تعیین حقوق سیاسی و اقتصادی و قضائی و اجتماعیست. مثلا" یک مسیحی یا زردشتی ایرانی هیچگاه حق ندارد، مقامات کلیدی در سیاست یا ارتش یا قضاء داشته باشد و از این شغلها محرومست.

"ایده سیاسی و اجتماعی و حقوقی"، که عرفان ایران داشت، اعتراض علیه هرگونه "امتیاز و تبعیض عقیدتی" بود که سرچشمه "تبعیض حقوقی" در همه قسمتهای زندگانی اجتماعی میشد و میشود و خواهد شد. عرفای ما بر ضد این "امتیاز و تبعیض عقیدتی" که از قرآن سرچشمه میگیرد، و در فقه‌های مختلف اسلامی عبارت بندی و پیاده میشود، نه تنها اعتراض میکرد، بلکه آنرا منفور میداشت ونفی میکرد و علیه آن میجنگید.

نفی تمایز عقیده، جبهه اصلی دموکراسی

دموکراسی، برای ایران، جبهه اصلی‌اش همان "نفی تمایز عقیدتی" بود. در هر جامعه‌ای دموکراسی از نقطه خاصی آغاز میشود. در ایرانی که اسلام بر آن حکومت داشت، قیام علیه تبعیض عقیدتی، جبهه اصلی مبارزه بود و هست. مسئله اصلی دموکراسی در ایران، اعتراض به تمایز طبقاتی یا قومی یا زبانی یا نژادی نبود، بلکه در ایران دموکراسی می‌تواند فقط در یک مبارزه بنیادی برای رفع هرگونه تبعیض عقیدتی آغاز شود. اساس هر تبعیضی در جامعه ایرانی، همین تمایز و تبعیض عقیدتی بود که مستقیما" با صراحت و وضوح از خود قرآن سرچشمه می‌گرفت. البته عرفای ما از عبارت بندی این "ایده سیاسی" خود که در متن "ایده‌های عرفانیشان" بیان میگردد در "عبارات حقوقی" می‌پرهیزیدند. از آنجا که هر کسی از اسلام

خارج شود (عقیده اسلامیش را ترک گوید و به شرط آنکه اعدام نشود ، چون خروج از اسلام ، حکمش قتل است) حقوق سیاسی و اجتماعی خود را از دست میدهد و فاقد هر گونه قدرتی میشود که بتواند در جامعه نفوذی و اثری داشته باشد . از اینروست که همه کسانی که در باطن به اسلام عقیده ندارند مجبورند "تظاهر به اسلام" بکنند تا از حقوق سیاسی و قضائی و اجتماعی خود محروم نشوند . وعملا" "نفاق" در جامعه اسلامی یک واقعیت عادیست . این استبداد دینی ، بسیاریرا به "دروغگوئی و ریا و نفاق" میراند . جامعه‌ای که از ترس، کسی نمیتواند "تغییر عقیده" بدهد و نمیتواند با صداقت اقرار به تحولات عقیده‌اش بکند . دین اسلام ، همه کسانی را که تغییر عقیده می‌دهند، دروغگو می‌سازد و هیچکسی نمی‌تواند عملا" اقرار به کفر (عقیده‌ای دیگر) بکند تا چه رسد شهامت عطار را داشته باشد تا "با اهل دین به کفر مباهات کند" .

آیا تصوف ، یک سنت سیاسی هست ؟

سنت سیاسی و حقوقی یک جامعه ، فقط سنت "آنچه در واقع ، مدتی دراز بر جامعه مسلط بوده" نیست . سنت سیاسی و حقوقی ، تنها "شکل نظام خاص سیاسی که سده‌ها بر جامعه تسلط داشته" نیست . سنت سیاسی و اجتماعی ما تنها" عادات حقوقی که در دست قضات و محتسبین و حکام تنفیذ میشده است" نیست ، بلکه به همان قدرت ، حتی به مراتب بیشتر "سنت ایده‌ها" ئی است که همیشه در دل و مغز "نخبگان و مردم" نفوذ و ریشه داشته است . همیشه میان یک ایده (چه اخلاقی چه سیاسی چه عرفانی) تا شکل‌گیری آن در حقوق یا سازمانهای سیاسی فاصله است . اما تا سنت آن ایده اخلاقی یا عرفانی یا سیاسی نبوده باشد ، هیچگاه این "عبارت‌بندی حقوقی یا این سازمان بندی سیاسی" پیدایش نمی‌یابد . از اینرو یک شکل تازه ، یک نظام تازه ، بدون آن محتویات کهن که تا کنون دلها را در تصرف داشته است ، غیرممکن است . یکی از سرچشمه‌های اساسی حقوق و نظامهای تازه سیاسی همین ایده‌های اخلاقی و سیاسی و عرفانیست که پیشاپیش قلبها

را ربوده‌اند. این ایده‌های زنده و پرجنبش و نباض هستند که "آگاهبود سیاسی و حقوقی یک ملت" را میسازند و سرچشمه حقوق تازه و نظام تازه می‌گردند. این ایده‌های نیرومندند که در دلهای مردم ریشه دوانیده‌اند و در انتظار روزی هستندکه عبارات حقوقی پیدا کنند و بالاخره "شکل سازمانی سیاسی" بیابند.

دموکراسی، از هیچ، ابداع نمیشود، بلکه ایده‌های زنده در دل مردم است که بالاخره شکل سازمانی تازه به خود میگیرد. این ایده‌های نباض و فورانی و پر حرارت که صدها سال در قعر ضمیر ریشه دوانیده‌اند و شکلهای عرفانی و اخلاقی و هنری به خود گرفته‌اند، ناگهان آمادگی خود را برای گرفتن "شکلهای سیاسی و حقوقی" نشان میدهند. عرفان ما، بزرگترین و نیرومندترین سرچشمه "ایده‌های زنده" هست که امروز در تلاش گرفتن "شکل سیاسی در دموکراسی" و "عبارت‌بندی حقوقی در تساوی همه انسانها"ست.

مقابله با اسلام، مقابله با "تبعیض‌های نژادی یا طبقاتی یا قومی و یا زبانی" نبود. اسلام، یا این تبعیضات را نداشت یا آنکه آگاهانه نداشت (ولی ناخودآگاهانه داشت). مقابله و قیام در جائی شروع می‌شود که تبعیض و تمایز، عبارت بندی آشکارا پیدا کند و آگاهبود این تبعیض برای هر دو طرف، بطور شفاف و واضح موجود باشد. و اسلام، تجسم خالص این "تبعیض عقیدتی" بود و بالطبع مقابله با اسلام، فقط در این جبهه، آخرین اوج خود را میگرفت و عملا" تلاش علیه این تبعیض سراسر تاریخ ما را در اسلام پوشانیده است در حالیکه "مقابله و قیام در شکل ملی یا قومی‌اش"، هیچگاه آگاهبود قاطع سیاسی پیدا نمی‌کند. عرفان ما بر ضد "تبعیض عقیدتی که در اسلام بود" و جوهر انفکاک ناپذیر اسلامست، همیشه در تلاش بود و از آن سرکشی میکرد. و جنبش دموکراسی ما و سنت دموکراتیک ما از همین جا شروع میشود. اتکاء بر مسائل طبقاتی یا قومی یا نژادی، جبهه اصلی مبارزه با اسلام نبود، چون "تبعیض قومی یا ملیتی" هر چند در سیاست واقعیت داشت ولی "شکل و عبارت بندی آگاهانه در قرآن نداشت". هر چند ناآگاهانه این تبعیض در قرآن هست. از اینرو نیز هست که قیام علیه "تبعیض عقیدتی"، هم شکل آشکارتر و قاطعتر بخود گرفت و هم

دوام بیشتری در تاریخ نصیبش شد. در حالیکه "قیام ملی" در اثر اینکه اسلام خود رادر عبارت بندی در قرآن آگاهانه جهانشمول نشان می‌دهد (ودر حالیکه ناخودآگاهانه نژادی و قومی است) به آسانی "شکل آگاهانه سیاسی "به خود نمی‌توانست بگیرد. پیدایش آگاهبود سیاسی ملی، احتیاج به‌یک "آگاهبود ملی دیگری" دارد که در مقابل ما قرار دهد. این ابهام اسلام (عدم تائید آشکار ملیت یا قومیت عرب وهمزمان با آن ادعای جهانشمول بودنش در آگاهبود) یکنوع "عدم قاطعیت" در جنبشهای ملی در جهان اسلامی پدید می‌آورد. آگاهبود سیاسی ملی ما،بیشتر در مقابل امپریالیسم، شکل به خود گرفت. یکی از معایب این دو قیام (قیام برای آزادی عقیدتی در تصوف و قیام ملی چه بطور ناآگاهانه و مبهمانه‌اش در گذشته و چه بطور آگاهانه‌اش در این سده) این است که با هم وحدت نداشتند" دو قیام نسبتا" جداگانه از هم بودند. ملیگرائی و عرفان دو راه جدا از هم رفتند و همین جدائی آنها از هم، فاجعه تاریخی ما را تشکیل میدهد. عرفان ما که سنت دموکراسی را می‌پروراند هیچگاه در ملی گرائی ما از لحاظ ایده متاءثر نبود.ملیگرائی سیاسی با دموکراسی با همند. ملیگرائی و حاکمیت ملی پشتیبان همند. حتی تصوف، در اثر نتایج جنبی‌اش که بر ضد روح اصیل عرفان بود (مفهوم پیر که مفهوم رهبری در تصوف است و تناقض کامل با ایده اصلی عرفان دارد. ولی چنان این مفهوم جنبی و منحرف، در تصوف رشد کرد که ایده اصلی آزادی را در عرفان خفه کرد و بالطبع این ایده رهبری صوفیانه بود که با مفهوم امامت شیعه ترکیب شدند و حکومت سلسله صفوی را در ایران بنیاد گذاشتند) تصوف در این وجه ضد طبیعتش، متاءثر در تاریخ ما شد. و از یک جنبش صوفیانه، یک جنبش شیعه شد و علی، که نماد هر دو نوع رهبری بود (هم امام و هم پیر) واسطه عقد این دو نهضت و بالاخره حلقه تحول از تصوف به تشیع شد. تصوف که در عرفانش مفاهیم اولیه حکومت و سیاست وقضاوت و اجتماع را نپرورانیده بود، آمادگی برای قبول حاکمیت نداشت و همین ضعفش سبب شد که با وجودیکه نهضت را شروع کرد ولی مجبور شد که کم کم ایده‌های سیاسی تشیع را بپذیرد و انقلابی را که تصوف کرد، تشیع برد. با تصوف شیخ صفی

شروع شد و با تشیع شاه اسماعیل خاتمه یافت. سه نوع مفهوم رهبری (مفهوم باستانی شاه + مفهوم امامت شیعی + مفهوم پیر) بعد از این باهم ترکیبات مختلف یافتند. همانطور که سلطنت در ایران ابعادی از امامت شیعی و پیر صوفی یافت همانطور مفهوم امامت در شیعه ابعاد پیر صوفی و شاه ایرانی یافت. و دخول این مؤلفه (پیر صوفی) در مفهوم سلطنت و همچنین در امامت، بر قدرت مطلقه هر دو افزود و امکانات استبداد بیشتر برای هر دو ایجاد کرد. تاءثیر "تحول انحرافی تصوف" هم در سلطنت و هم در مفهوم امامت بجای ماند (بامراجعه به بحارالانواربخش امامت، میتوان این تاءثیر شدید مفهوم پیر را در امام یافت. علم و وجود امام، ماهیت نوری پیدا می‌کنند و بدینسان در واقع هویت "واسطگی" را از دست می‌دهند. هر چند بطور تشریفاتی احتیاج به واسطه بودن رسول با خدا دارند ولی با نوری شدن علمشان و وجودشان، ضرورت به واسطه دیگر ندارند. حتی با این نوری شدن علم و وجودشان، امامها در تئوری رتبه‌ای بالاتر از خود محمد پیدا می‌کنند چون علم او از راه "وحی" بواسطه جبرئیل بود نه نوری. چون علم نوری، مستقیم است. با بیان این مطالب خواستم نشان بدهم که تصوف بطور سراسری و یکپارچه موجد مفهوم و ایده دموکراسی نیست. هیچ ایده‌ای در تحولات تاریخی اجتماعی هیچگاه، خالص پیدایش نمی‌یابد و ما بایستی در "تصفیه آنچه به ما به ارث رسیده است"، ایده مفید را غربال کنیم و بدست آوریم. حتی بایستی با مؤلفه‌های مختلف دیگر همین سنت نیز مبارزه کنیم. در هر حال علیرغم این مفهوم رهبری تصوف (پیر)، مفهوم آزادی در تلاش بر ضد تمایزات عقیدتی رشد کرد. حتی عرفای بزرگ، خود علیه همین مفهوم پیر برخاستند. مثلا" عطار در منطق‌الطیر مفهوم پیر را کنار می‌گذارد و جوینده، راه خود را مستقلا" بدون پیر می‌پیماید.

این سخن منکر نماید هر خسی تردامنی　　　　عاشقان را مقتدا و قبله و تکبیر نیست

(عطار)

عرفان با طلب شروع میشد و مرحله طلب، سرآغاز " نفی همه تبعیضات عقیدتی" بود. برای جوینده فرقی میان عقاید نیست نه به عقیده‌ای حب و نه به عقیده‌ای دیگر بغض دارد. سالک همه عقاید را به یک نظر و ارزش

مینگرد. در مرحله بعد که‌مرحله عشق است، راهرو "فراسوی کفر و دین" میرود.

گرسرعشق‌خواهی ،ازکفر ودین‌گذرکن جائی‌که‌عشق‌آمد ،چه‌جای‌کفرودین‌است
(عطار)

هم در "وادی طلب"، همه افراد به هر عقیده‌ای باشند طالب یارند. در نظر طالب، کسی نیست که در طلب حقیقت نباشد. همچنین در "وادی عشق"، هر چیزی و هر جائی تجلیگاه عشق اوست. همینطور در مراحل بعدی، هیچگاه این تبعیض و تمایز،مهلت جلوه‌گری پیدا نمی‌کند و اساسا" ناپدید می‌گردد. این "راه" با مفهوم راه در شریعت،فرق دارد که رفتن در راه شریعت، بلافاصله ایجاد تفاوت و امتیاز می‌کند. صراط مستقیم، هدایت شدگان و بضلالت روندگان را از هم متمایز می‌سازد. این راه طلب و عشق، همه‌اش حقیقت است.

سالک راه تو ز اول واصلست کین ره از سر تا بپایانش توئی
(عطار)

فرق میان مصدق و خمینی

برای درک بیشتر مسئله "تبعیض عقیدتی"، مسئله اعتراض علیه کاپیتولاسیون رادر میان می‌نهم. اولین جمله‌ای که خمینی برای اعتراض به کاپیتولاسیون می‌آورد آیه" ولن یجعل الله للکافرین علی‌المؤمنین سبیلا ۱۴۰ النساء ۴" می‌باشد. این اعتراض،استوار بر "تمایز حقوقی و تمایز سیاسی مسلمانان بر کفار" می‌باشد و همهٔ خشم خمینی در این سخنرانی، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که چرا شاه در این قرارداد، این "تمایز و تبعیض" را پایمال کرده است. و درست این اعتراض، نقطه مقابل ایده دموکراسی است که استوار بر "تساوی حقوقی همه انسانها،بدون در نظر گرفتن عقاید آنهاست "او نفی کاپیتولاسیون را برای برقرار ساختن" یک اصل ضد دموکراتیک" می‌خواست، در حالیکه استدلال مصدق علیه کاپیتولاسیون، استوار بر جد گرفتن‌و تحقق ایده دموکراسی است که تساوی حقوق همه انسانها چه مسیحی چه مسلمان چه یهودی... است و این دو اعتراض از

زمین تا آسمان با هم تفاوت داشت. معنی و مفهوم این آیه قرآنی چنین است که "خدا هرگز و از هر نظر، هیچ کافری را بر مؤمنین مسلط نخواهد کرد".

تساوی مسیحی و زردشتی و یهودی با مسلمان، از نقطه نظر یک مسلمان، یکنوع تحقیر است. کسیکه به تمایز عادت کرده با تساوی میان خوشی ندارد. فقط مسلمان بایستی حکومت کند و بدینسان یک مسیحی یا یک زرتشتی یا بی‌دین ایرانی هیچگاه حق کسب قدرت سیاسی ندارند. اما چرا اینکه "ایده عرفانی عدم تمایز و تبعیض عقیدتی"، شکل سیاسی و حقوقی به خود نگرفت، مسئله‌ایست که بایستی در مقاله جداگانه بررسی شود.

از احساس امتیاز روحی تا ایجاد تبعیضات اجتماعی

ایمان به هر "حقیقت واحدی"، ایجاد "احساس امتیاز فکری و روحی" و بالاخره ایجاد احساس "امتیاز وجودی" نسبت به افراد دیگر می‌کند. تا یک حقیقت، مسئله درونسوی فردیست (سوبژکیتو) این امتیاز، شکل یک "حالت روحی و روانی فردی" دارد. داشتن یک حقیقت واحد در فرد، به احساس غرور یا تکبر می‌کشد. اما وقتی این "حقیقت واحد"، شکل اجتماعی پیدا کرد و جامعه‌ای معتقد به آن شد، آن احساس امتیاز، بلافاصله تبدیل بیک "امتیاز اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی" میشود. یک جامعه است که خود را برتر از "جامعه" دیگر تلقی میکند. یک جامعه است که میخواهد به جامعه دیگر، حاکمیت داشته باشد. و چنین جامعه‌ایست که "امت" خوانده میشود. امت، جامعه ممتازیست که در خود حقانیت تسلط و حاکمیت به سایر جوامع را درک میکند. بدینسان، "امتیاز حقیقت واحد" که در یک فرد فقط در تکبر و خودفروشی فردی بر فرد دیگر عبارت میگرفت، یک پدیده اجتماعی می‌شود و تبدیل به امتیازات سیاسی" جامعه معتقد به آن حقیقت، بر سایر اجتماعات که اهل عقاید دیگر هستند، میگردد. از اینروست که هر جا دین (یا یک ایدئولوژی شبه دینی) نافذ است، آن احساس امتیازی که در اثر "ایمان به حقیقت واحدشان" در آنها زنده است، خواه ناخواه به "یک تبعیض عقیدتی" در واقع، کشیده خواهد شد،

ولو آنکه در تئوری این "احساس امتیاز" ، به عبارت نیامده باشد. این تبعیض در نهاد "ایمان به حقیقت واحد" بطور ذاتی نهفته است و احتیاج به عبارت‌بندی شدن در عبارات حقوقی ندارد. ولو آنکه بنیادگذاران آن فکر یاعقیده، در اثر دعوی انساندوستی از گرفتن چنین استنتاجاتی صرفنظر کنند و یا استنتاجاتی برعکس آن، با فوت و فنهای فلسفی بگیرند، در دنیای واقعیت، این "امتیاز حقیقت" ، نتیجه خود را خواهد داد و تبعیض را علیرغم" تظاهر به تساوی حقوقی" برقرار خواهد ساخت. مثلا" در جامعه کمونیستی ، این تبعیض عقیدتی در واقع موجود است و اساس اولیه سیاست می‌باشد و فقط "معتقدین فعال به کمونیسم"هستند که مقامات اساسی سیاسی واقتصادی و قضائی را تصرف می‌کنند، هر چند در قوانین این کشورها، این تبعیض عقیدتی ،شکل حقوقی به خود نگرفته است. برعکس، در اسلام تبعیض عقیدتی با صراحت و وضوح، شکل فقهی و قضائی و سیاسی و اجتماعی به خود گرفته است. همه انسانها، بنام انسان، از حقوق مساوی و قدرتهای مساوی و وظایف مساوی برخوردار نیستند و فقط آنانیکه در داخل عقیده اسلام هستند (آنهم به استثناء زنان، که مسئله تبعیض جنسی راپیش می‌آوردوبردگان)ازاین‌تساوی‌برخوردارند .البته‌این‌تساوی چنانکه در مقاله دیگر بیان کرده‌ام ، تساوی در هیچ است. هر مسلمانی بنام "عقیده به اسلامش" ، نه بنام شخصیت انسانی و عقل و اراده‌اش، با "مسلمانهای دیگر" (نه با انسانهای دیگر) حقوق مساوی دارد. این "ایمان به عقیده خاصی" است که معین سازنده "تساوی حقوقی" یا "امتیازات حقوقی" است. عقیده، تقدم به انسان دارد. ارزش انسان در عقیده مخصوصی ، مشخص می‌گردد. بدون آن عقیده (اگر از حیز انسانیت بیرون نیفتد و حیوان و چهارپا تلقی نشود) انسان درجه دو سه محسوب خواهد گشت. تساوی حقوق موقعی ایجاد میگردد که انسان تقدم برعقیده داشته باشد. انسان ، "هر عقیده‌ای" که داشته باشد ، انسانست. انسان، اگر هیچ عقیده‌ای هم نداشته باشد ، انسانست. حقوق سیاسی انسان برای این معین نمیشود که او پابند عقیده‌ایست یا نیست حقوق سیاسی انسان معین میشود چون انسانست و عقل دارد و اراده دارد و یک شخص است. هیچ "عقیده

خاصی " نیست که "انسانیت" را ایجاد میکند. انسان در گذر از همه این عقاید، انسان میماند. انسانیت تقدم بر هر عقیده‌ای دارد.

حقوق انسانی (= حقوق بشری) به معنای اینکه انسان بخودی خودش سرچشمه آن حقست، در اسلام معنا و واقعیتی ندارد، بلکه فقط در اسلام و به واسطه اسلام، "حق برای انسانی که پای‌بند اسلامست" ایجاد میگردد. هر حقیقت واحدی، احساس امتیاز روانی در فرد ایجاد میکند و وقتی جامعه‌ای به آن گروید (= امت)، آن جامعه معتقد به این حقیقت، تقاضای "تمایز سیاسی و اجتماعی و اقتصادی" نسبت به اهل سایر عقاید میکند. این احساس امتیاز، در ذات حقیقت واحد نهفته است و هیچگاه از حقیقت واحد، جداپذیر نیست. یابایستی این امتیازات را عاقبت در سیاست و حقوق، عبارت‌بندی کنند و یا در صورتیکه بنیانگذار و معتقدین به آن حقیقت، از عبارت بندی این تمایزهای سیاسی خودداری کنند، بایستی بکوشند این تمایزات را بپوشانند. ولی در واقعیت، چه بخواهند چه نخواهند این تمایز و تبعیض، تجسم خواهد یافت. بالطبع حقیقت‌های واحده مختلف در یک اجتماع، با سائقه امتیازشان، در تلاش برای "حاکمیت مطلق" و "تابع ساختن یا نابود ساختن اهل سائر عقاید "هستند و بدینسان جهاد همه جانبه میان عقاید (که همه دعوی حقیقت واحد دارند) در نهان موجود است و فقط منتظر شرائط لازمست تا این جهاد صورت ببندد. یک جامعه مختلف‌العقاید (که همه ادعای حقیقت واحد دارند) بشرط‌آنکه یکی، دیگران را تابع و محکوم خودنساخته باشد و تساوی قوای نسبی بهم داشته باشند، جامعه‌ایست که در تفکر و روانشان، صلح نمیشناسند و همیشه در حال جنگ خواهد بود. صلح در این جامعه، فقط"متارکه جنگ مداوم طبق عقد قراردادیست". راه حل چنین جنگ ابدی میان چنین عقایدی اینست که یک حقیقت واحد (یک امت) سایر حقایق واحد را (سائر امتها و معتقدین به سائر ایدئولوژیها را) تابع مطلق خود سازد. در این صورت، اهل سائر ادیان و ایدئولوژیها نبایستی هیچگاه قدرت مقابله و مقاومت و گسترش در مقابل این حقیقت حاکمه پیدا کنند. بنابراین این ایدئولوژیها و ادیان که جذابیت تبلیغی داشته باشند، نبایستی حق رشد و گسترش پیدا کنند.

معنای این شرط آنست که هیچ نهضت تازه دینی یا ایدئولوژیکی نبایستی پیدایش یابد و گسترش بیابدو در همان تضجگیری بایستی خفه بشود.

عرفان در دنیای اسلامی ولی علیرغم اسلام

عرفان علیه چنین روحیه‌ای برخاست. کفر مانند "ایمان به اسلام،" برای عرفان،چیزی جز وجوه مختلفه یک حقیقت نبود. کفر، عشق به موی دوست و ایمان عشق به روی دوست بود.

گر گویندت که کافری چیست ؟ گو: عاشق زلف پرشکن باش
ور گویندت‌که چیست ایمان ؟ گو: روی توبین ونعره‌زن‌باش
(عطار)

سیر راهرو در همه عقاید و در همه افکار، راه عارف در مسجد و خانقاه و دیر و کلیسا و کنشت، سیر "در اوست". "همه مسیر و سیر"، در خود حقیقت است و همه مردم در این سیرند. کسی و ملتی خارج از حقیقت نیست.

چندانک فکرکردم، چندانکه ذکرگفتم چندانک ره سپردم ،بیرون‌زتوندیدم
با چنین افکاری، زیرآب همه تبعیضات عقیدتی زده میشود.

این سنت آزادیخواهی و قیام قهرمانی صوفیها، علیه تبعیض عقیدتی اسلام، جوهر و سرآغاز دموکراسی است. همه آزادیها، با آزادی عقیده شروع میشود و بدون آزادی عقیده، هیچ آزاد ئی پایدار نمی‌ماند وآزادی عقیده،در جامعه‌ای هست که هیچ عقیده‌ای به تنهائی حاکمیت نداشته باشد. یعنی معتقدین به آن عقیده، حاکمیت و برتری سیاسی و حقوقی در آن اجتماع نداشته باشند و این فقط موقعی ممکن است که یک حکومت، حکومت دینی یا ایدئولوژیکی نباشد. متاٴسفانه از طرف روشنفکران و نویسندگان و پژوهشگران ما این ایده "ضد تبعیض عقیدتی" عرفایمان، بارآور نشد. بارآور ساختن تصوف، برای ایجاد "آگاهبود دموکراتیک سیاسی" از طرف همه کاوشگران درباره تصوف، نادیده گرفته شده است.

از طرفی "روشنفکران اسلامی" همین سنت عمیق و عالی و ضد اسلامی

را برای دفاع از شریعت به چپاول برده‌اند و همه این تلاشهای عرفا به اسم اسلام، جا زده میشود. به عنوان اینکه عرفان، روح و مغز اسلامست. با این مفهوم، ماهیت قهرمانی و اعتراضی و عصیانی عرفان که تلاش هزار ساله علیه "روح ضد آزادی عقیده در اسلامست"، از انظار پوشیده میگردد.

عرفان اسلامی جنبشی است که در دنیای اسلام و علیرغم اسلام، روئیده است. تا این جوهر عرفان که "قیامی اعتراضی علیه اسلامست" و "در سرکشی مداوم علیه اسلام "شکل بخود گرفته است، درک نشود، از عرفان هیچ عاید ما نشده است. عرفان، تلاش مردانه روحهای آزاد، علیرغم وحشت و استبداد و تبعیض عقیدتی اسلام بوده است. عرفان، فقط در این برخورد با اسلام، و در این تلاش برای آزادی و تساوی عقیدتی، در قبال انحصارطلبی و استبداد اسلامی، و در یک اعتراض مداوم علیه تبعیض عقیدتی، جوهر ذاتی خود را مینماید. چنین عرفانیست که "سرمایه نخستین ما" برای دموکراسی است. ما بدون عرفانمان، دموکراسی و حقوق بشری نخواهیم داشت.

بیائید عرفان را پس از هزار و دویست سال، در ماهیت اصلی‌اش که اعتراض مردانه روح آزاد ماست، بشناسیم. بیائید این تفسیرات مزورانه یا مصلحت آمیزانه یا ناخودآگاهانه را که از عرفان یک "متمم اسلام" یا "ضمیمه الحاقی به اسلام" میسازد، کنار بزنیم و جرئت داشته باشیم که شهامتی را که عرفای ما در هزار و دویست سال نشان داده‌اند، با جبن و سازشکاری و نادیده‌گیری و خیانت و توطئه سکوت، پنهان نسازیم. بیائید صادقانه بگوئیم که عرفای ما چنین گفته‌اند و چنین اندیشیده‌اند، ولی ما میترسیم که خود چنین افکاری را به زبان بیاوریم و ملاحظه میکنیم که چنین افکاری را داشته باشیم. همین اعتراف، نخستین گام شرافتمندانه ایست که برخواهیم داشت. ما به پدران روحی خود افتخار داریم که چنین گستاخ بودند که "با اهل دین، به کفر مباهات میکردند" و "بجای آنکه روی سوی قبله کنند، به خرابات رو میکردند "و " دست با زردشتیان در یک جام میکردند" و تمایزی میان مسجد و کنشت نمی‌گذاشتند. ولی ما

میترسیم که خود چنین کنیم . ولی همین "افتخار" ، علامت تقدیر ارزشهای والای آنهاست . و نخستین گام در یک شهامت بی‌نظیر اخلاقیست که روزی شکوفه خواهد کرد و بار و بر خواهد آورد . بیائید حافظ را از نو بخوانیم و از نو بفهمیم . بیائید آن حافظی را که به ما معرفی کرده‌اند ، از دربرانیم و حافظی را که از دید ما پنهان ساخته‌اند وارد خانه دل کنیم . بیائید حافظی را که هیچگاه نشناخته‌ایم ، کشف کنیم . بیائید خودی را که نمیشناسیم ، بشناسیم . حافظ و عطار و سنائی و جلال‌الدین رومی ، تجلی روح آزادی ایرانست . بیائید و حافظ را در کنار قرآن نگذاریم . بیائید از این پس حافظ را رو در روی قرآن بگذاریم .

مستضعف، شهادت میخواهد یا نان؟

میان عقل و نشئه

انسان تنها موجود عاقلی نیست و تنها به تلاشهای عقلی اکتفاء نمیکند بلکه احتیاج شدیدی نیز به "مستی و نشئه" دارد. تلاش عقلی، تلاش "بخود آمدنست" و میل به مستی و نشئه، سائقه انسانی " به بیخود شدن و از خود گذشتن و خود را رها ساختن" است. این دو حرکت (بخود آمدن و بیخود شدن) با هم بستگی پیچاپیچی دارند.

دموکراسی و مدنیت اقتصادی و صنعتی ما احتیاج به انسانی دارد که سائقه حاکمه‌اش "سودخواهی و فائده طلبی"است... فائده طلبی، متوجه "خود" است. تثبیت و تائید و تقویت "خود" است. عقل، خودخواه است. انسان، در عقل به خود می‌آید. عقل، سود خود را میخواهد. عقل، قدرت و مالکیت خود را میخواهد. عقل، حرکت بسوی خود است خود، هدف نهائی عقلست. همه چیز را برای خود و از خود و بالاخره "در خود"میخواهد. برترین هدف عقل، خود است. این خود است که بالاخره بایستی مالک همه چیز بشود و بالاخره با تصرف و جذب و حل همه چیز در خود، قدرت به همه چیز یابد

ما در "مرکز قرار دادن خود"، و مالک چیزها شدن و قدرت به چیزها یافتن، به "خود" میرسیم و به "خود" می‌آئیم. بخود آمدن، هم‌آهنگی سراسری با "اخلاق" ندارد. انسان در بلعیدن همه چیزها، به خود می‌آید. حتی علم او چیزی جز همین بلعیدن و استعمار و استثمار دنیا نیست،

اما انسان میل شدیدی نیز به مستی و نشئه دارد. میخواهد از خود بیرون رود و در "دیگری" غرق و حل شود. میخواهد "بیخود" شود. این بیخود شدن و از خود رهیدن، از خود فرا ریختن و از خود فروریختن

است . در بیخود شدن ، از خود لبریز میشود ، از خود میگذرد ، بسوی خود پشت میکند ، به خود نفرت میورزد و دست از سود و مالکیت و قدرت خود میکشد .

وقتی "عقل" در او نقش نیرومندتری بازی میکند ، انسان بدنبال "سود و استفاده خود" است . آنچه برای "خود" مفید باشد ، هدف تلاشهای اوست و در این تلاشهاست که ترضیه میشود . اما وقتی عقل در او نقش درجه اول بازی نکند ، مقوله "مفید بودن" ، مقوله فرعی و جنبی است .

وقتی هنوز "خود" ، رشدی نیافته و از استقلال دور است ، فائده طلبی ، سائقه حاکمه در او نیست . وقتی "خود" ، به حدی از استقلال نزدیک شد ، فائده طلبی ، نقش اولیه را در او بازی میکند . او در پی سودهای اقتصادی و سیاسی و پرورشی و . . . میرود . حکومت و اقتصاد و تربیت و اجتماع همه دستگاههائی برای ترضیه "فائده طلبی‌های گوناگون فرد" میگردند . انسان در مقوله "رفاه اجتماعی" میاندیشد و حتی "تاءمین بهشت در عالم اخری "یکنوع فائده طلبیست . فائده جوئی همیشه "خودگراست" . از اینرو است که عطار شریعت را بر اساس همین "فائده جوئی آخرتیش" ، استوار بر عقل میداند و بعنوان همین عقلی بودنش ، مورد انتقاد قرار میدهد . چون او در طلب عشق است که فراسوی "سود و زیان" است و اعمالی که به هدف سود و طرد زیانست ، مردود میدارد . عشق ، وراء سود و زیان انسانی قرار دارد .

فائده جوئی ، همیشه تائید "خود" است . فائده جوئی در همه شکلهایش ، تثبیت و تائید و تقویت "خود" را میکند . اما انسان سائقه شدیدی برای مستی و نشئه دارد که باید ترضیه و تشفی یابد و درست "سائقه مستی خواهی" ، برعکس سودخواهی و عقل طلبی ، میل به "بیخود شدن" و "نفی عقل" و "بیزاری و اجتناب از عقل" و "تحقیر عقل" و بالاخره پشت پا زدن به سود دارد .

نشئه شدن ، راههای گوناگون دارد . عوامل مختلفی میباشند که انسانرا به نشئه می‌آورند .

مثلا" عشق یا روابط جنسی . انسان در رابطهٔ جنسی در آغاز

"سرمستی و نشئه میطلبد نه تولید نسل. چون زن برای مرد همیشه این عامل "مستی آورنده" است، عنصر عقل را در زن، تحقیر میکند. ما فعلا" میخواهیم عاملی را که در سیاست نقش اول را بازی میکند، مورد تفکر قرار دهیم. یکی از بزرگترین عواملی که نشئه شگفت انگیز اجتماعی دارد، نشئه شدن از قدرت است. البته وقتی دم از "نشئه قدرت" زده میشود در آغاز توجه به مقتدرین میشود که در تلاش برای رسیدن بقدرت پیدا میکنند. اما آنچه بیشتر ارزش مطالعه دارد نشئهٔ خاصی است که ضعیف در تلاش برای قدرت و در وصول به قدرت دارد.

مستضعفان و مستی‌اشان از قدرت

ضعیف، در پی قدرتخواهی "خود" در خود، و مقتدر ساختن خود در خود نیست، بلکه در پی مقتدر ساختن خود در دیگریست. او در دیگری، با نفی خود، به قدرت میرسد. ضعیف، میخواهد در "عینیت یافتن با مقتدری" و در "غرق شدن و حل شدن در مقتدری" احساس قدرت او را بکند. ضعیف، در یک جریان "از خودگاهی" و "از خودگذشتگی" و "بیخود شدن" است که "راه به قدرت رسیدن در دیگری و از دیگری" را می‌پیماید. او "با قربانی کردن خود" است که به "اوج احساس قدرت" میرسد. او در نفی تمامی‌خود، و "در غرق و حل شدن در مقتدری"، قدرت دیگری را بعنوان قدرت خود، در می‌یابد. تا آنکه، خود، استقلال نیافته، قدرتخواهی، متوجه بزرگ ساختن خود نیست، بلکه متوجه "کاستن و از میان برداشتن خود" و بعبارت بهتر، از خودگذشتگی و فداکاری" است. سائقه سودجوئی موقعی بطور منظم در تلاش است که انسان، "به خود آمده باشد و خود شده باشد"، وگرنه انسانی که هنوز "بخود نیامده است" و هنوز تابع‌ومقلد و پیرو و دنباله‌رو است، سائقه سودجوئی در او هنوز به‌خودخواهی نرسیده است. سودجوئی موقعی آگاهانه و مداوم است که "خود" پیدایش یافته باشد.

بدینسان در جامعه‌ای که افراد آن قرنها در تابعیت و تقلید و پیروی و اطاعت محض و ضعف روحی و فکری زیسته‌اند، میتوان آنها را با "التهابی که برای داشتن نشئه قدرت" دارند، ترضیه ساخت. "نشئه" برای آنها اقدمیت و ارجحیت بر "فائده" دارد. آنها میخواهند از "خود ناچیز و ضعف و حقیر و جاهلشان" رهائی یابند. برای آنها آزادی، چیزی جز همین "رستگاری از خود ضعیف و حقیرشان" نیست. رسیدن بقدرت برای آنها، فقط در نفی خود و در "غرق ساختن خود در مقتدری (خدا، امام، شاه، رهبر، توده، طبقه، حزب و...") میسر میگردد. آزادی، بعنوان " قدرت فردی خود" برای آنها امکان ناپذیر است و بدین لحاظ نیز، گرایش به "فردیت" و تلاش برای فرد شدن، مورد نفرت و تحقیر قرار میگیرد و غیر اخلاقی و غیرانسانی و ضد اجتماعی تلقی میگردد. چنین جامعه‌ای از تابعین و عوام و مقلدین و ... بدنبال نشئه ایست که در "عینیت دادن خود با قدرت برتر" حاصل میگردد. این عینیت دادن فقط در "غرق ساختن و حل شدن خود در قدرت برتر" صورت می‌بندد. البته انتخاب مقتدری که با او عینیت خواهد یافت و در او حل خواهد شد، طبق شرائط اجتماعی و تاریخی و فرهنگی متفاوتست. این قدرت میتواند خدا یا یک پیامبر یا یک رهبر نظامی یا سیاسی، یا یک رهبر مقدس غیر دینی یا یک جهانگیر و یا رهبر یک حزب و طبقه باشد. در حینیکه آنها، "خود" را فدا میکنند، از "نشئه" عینیت یافتن با آن قدرت، لذت بی‌نهایت میبرند. در حینیکه آگاهانه خود را فدا میسازند ناخود آگاهانه در نشئه قدرت غرقند.

رفاه یا نشئه

احتیاج اولیه "ضعیف و حقیر"، نان و رفاه نیست بلکه او در پی "نشئه غرق شدن در قدرت" و "نشئه غرق شدن در عظمت" است. رفاه‌خواهی و تاءمین ضروریات و احتیاجات و حوائج بطور مرتب، موقعی تقدم می‌یابد که خود در اثر نیرومندی‌اش، چهار چوبه فائده طلبی گردد و همه چیز را با معیار آن خود و فائده‌ای که برای آن خود خواهد داشت بسنجد.

ولی "مستضعف" و "مستحقر" درآغاز در پی تغذیه و تقویت جسمش نیست بلکه در پی "جبران ضعف و حقرش" هست . او میخواهد در قدرتی یا در عظمتی ، حل و غرق شود تا از ضعف، و حقرش نجات یابد و بدینسان "نشئه قدرت و عظمت" پیدا کند . حقر و ضعف روانی و فکری ، او را بیشتر رنج و عذاب میدهد تا حوائج شکم و زیر شکمش. او در پی مارکس و فروید نیست بلکه محتاج مسیح و محمد و بالاخره خمینی و پاپ است .

او محتاج هیتلر و ناپلئون است .

او در پی غذا و رفاه جسمی و ترضیه جنسی نیست بلکه در پی "نفی حقارت و ضعف خود" است که فقط با "نفی خودش" میسر میگردد . چون این ضعف و حقر او زمینه‌ای نیست که بر آن قدرت و عظمت خود او بروید . تنها امکان او برای رسیدن بقدرت و عظمت ، غرق ساختن و حل ساختن خود در قدرت بزرگتری است . او نشئه قدرت میخواهد که فقط در فداکاری و جانبازی و شهادت حاصل میگردد نه در تاءمین سود . او شهادت و نشئه‌اش را بر رفاه و تاءمین حوائج و تمتعات ترجیح میدهد . او هنوز "خود مستقلی" ندارد که به "فائده" ترجیح بدهد . حقر و ضعف او دردی شدیدتر از شکم خالی او ایجاد میکنند . وقتی مسیح میگفت که انسان تنها با نان زیست نمیکند ، او رنجی را که این "فقر و ضعف روحی" داشت میشناخت و از اینرو میگفت خوشابحال "فقرای در روح" (یعنی همان مستضعفان قرآن) چون آنها بودند که در پی ملکوت (امپراطوری خدا) میرفتند .

نشئه‌خواهی در قدرت بر ضد فائده‌طلبی

سیاست و اقتصاد و تربیت و فرهنگی که بر "فائده طلبی" استوار است با سیاست و اقتصاد و تربیت و فرهنگی که بر پایه ترضیه "نشئه‌خواهی در قدرت" استوار است فرق کلی دارد . خطر جامعه ، موقعیست که هنوز "نشئه خواهی در قدرت مردم" بر "فائده طلبی‌اشان" تفوق دارد . جهانگیریها و ساختن امپراطوریها به هر هدفی بوده (چه دینی چه دنیائی) بر پایه همین "نشئه خواهی در قدرت از طرف ضعفاء و حقیران و محرومین" ممکن

بوده است . این ضعفا و حقیران هستند که حاضرند به هر گونه "اطاعتی" تن در دهند بشرط آنکه آن "نشئه استغراق در قدرت برتر" را داشته باشند .

"فائده آگاهانه طلبیدن برای خود" در نهادش با "اطاعت" متضاد است . آنکه "فائده برای خود میطلبد" برای "خودش " فائده میخواهد ، یعنی میخواهد "خود" را نیرومندتر و مستقل‌تر سازد . بنابراین فائده طلبی جریانیست برای نفی" امر و حکم" ، چون فائده خود ، در استقلال و آزادی خود است . آنکه فائده برای خود میطلبد بر ضد مطیع بودن است کسیکه فائده خود را میطلبد و برای حفظ این فائده ، اطاعت میکند ، اطاعتش محدود و مشروط و موقتی است . چون او آنقدر اطاعت میکند که برای "رشد و وسع خود" لازم دارد و اگر اطاعت کردن ، بیش از این حد ، تحمیل گردد ، شاید برای "رفع خطر از خود" ، بطور موقت آن اطاعت را با نفرت و اکراه ، تحمل کند ، ولی در هر آنی مترصد سرباز زدن از اطاعت آن امر است .

ازاین روست که برای ایجاد دموکراسی ، بایستی "سائقه فائده طلبی" به اندازه کافی در افراد داشت که نه تنها در مقابل "نشئه خواهی در قدرت" مقاومت کند بلکه بر این نشئه غلبه کند . این دو روند (فائده طلبی و نشئه خواهی در قدرت) رابطه معکوس با هم دارند . هر چه سائقه فائده طلبی ، رشد کند ، "خود" رشد میکند و خود ، خواستار "جذب قدرت به خود و در خود و از خود" است . او دیگر از "غرق ساختن خود در دیگری و حل شدن در قدرت دیگری و وحدت یافتن در دیگری با قدرت برتر" اکراه و نفرت دارد . او برای کسب قدرت نمیخواهد در قدرت برتری جذب بشود و از دیگری و با دیگری قدرت بیابد بلکه او میخواهد که قدرت از خود "او" بجوشد .

او از "جذب شدن به دیگری و قدرت برتر" اکراه و نفرت دارد و فقط "در جذب دیگری بخود و بقدرت خود" است که درک آگاهانه قدرت میکند . او با قدرت ، آگاهانه محاسبه میکند نه آنکه در غرق شدن در یک قدرت مافوق و یا برتر به نشئه فرو رود و بیخود شود . قدرت برای او حساب شدنی و آگاهانه است . او میخواهد خودش همیشه مرکز قدرت و توجه و

اعتبار و تاء ثیر بماند .

اطاعت ، تنها راه نشئه‌یابی ضعیف از قدرت

اطاعت مطلق ، بر پایه نشئه‌ای که "ضعیف و یا حقیر" از "غرق شدن در یک قدرت برتر" میتواند داشته باشد" تحقق می‌یابد . جائیکه فائده طلبی ، سائقه حاکمه در افراد جامعه است ، نظمی بر پایه "امر و اطاعت" امکان دوام ندارد .

انسان ، مطیع یک قدرت نمی‌ماند چون آن قدرت زورمند است ، بلکه انسان ، مطیع محض اوامر آن قدرت میشود ، چون در اجرای آن اوامر ، "نشئه عینیت یافتن با آن قدرت" پدید می‌آید . نشئه عینیت یافتن با قدرت (در اثر حل شدن و نفی شدن در آن قدرت) ایجاد احساس برتری و امتیاز می‌کند و این "نشئه عینیت یافتن با قدرت برتر" ، در مقابله "سائقه آزادی" عرض اندام می‌نماید . آزادی ، آگاهی از قدرت خود و ایمان به قدرت خود و نزدیکی و تشابه قدرت خود با قدرت دیگران است؛ اما کسیکه در مقابل "عینیت با قدرتی برتر" ، قدرت خود را ناچیز و حقیر میشمارد تابعیت و نشئه غرق شدن در قدرت برتر را ، بر لذت آزادی ترجیح میدهد .

" تابعیت و اطاعت " تا موقعی "امکان عینیت یافتن خیالی با قدرت برتر" را پدید می‌آورد ، لذت و جاذبه‌ای بیشتر از "آزادی" دارد . موقعی که آگاهانه دریافتیم که ما هیچگاه با قدرتی برتر چون خدا یا امامی یا رهبری یا "وحدت‌گروهی" ، عینیت و وحدت کامل پیدا نمیکنیم (وحدت ، همیشه حل شدن فرد و نفی فرد در یک واحد و کل برتر است) و چنین امکانی برای انسان وجود ندارد ، آنگاه "آزادی" ، لذت آور و دوست داشتنی و حتی نشئه‌آور میشود . در این موقعست که "نشئه آزادی خود" ، لذیذتر و شدیدتر از "نشئه غرق شدن در قدرتی برتر" است .

آزادی ، ایمان به آنست که قدرت ، از خود سرچشمه میگیرد و بایستی بخود بازگردد . آزادی و لذت و نشئه آن ، موقعی پدیدار میشود که انسان

نسبت به "وحدت یافتن با قدرتی برتر غیر از خود" بدبین و مشکوک شده است. تا موقعی که انسان، ایمان دارد که میتواند با "قدرتی برتر" وحدت یابد، به فکر "اتکاء به قدرت خود و رشد قدرت خود" نمیافتد. آزادی موقعی در جامعهای دارای معنا میشود که انسان ایمان پیدا کند که تنها سرچشمه قدرت او خود اوست نه" وحدت یافتن با قدرت برتری و حل شدن درآن".

ولی الوهیت و امامت و خلافت و سلطنت و "رهبریهای مقدس غیر دینی = کاریسماتیک"، همه بر این نشئه (قدرت یافتن، در حل شدن در قدرتی برتر و نفی خود در وحدت یافتن با آن قدرت) استواراند.

و وقتی خود انسان، سرچشمه قدرت شد و ایمان به آن یافت که قدرت بایستی در خود بیابد و آزادی نتیجه این قدرتیست که از خود سرچشمه میگیرد، آنگاه "ارزش عالی زندگانی فرد انسانی" نمــــودار میگردد. ایمان به این "ارزش برترین" است که بایستی آنرا فراسوی تجاوز هر قدرتی و مرجعی قرار دهد. ارزش زندگانی فردی، تابع هیچ قدرتی و مرجعی نمیشود. نه تنها هیچ کسی بلکه هیچ نهادی و سازمانی و مرجعی هر چه هم مقدس و عالی باشد، حق نابود ساختن آن را ندارد. این اصل کهن که "تو نبایستی انسانرا بکشی" معنا و محتوای تازهای پیدا میکند که با معنا و محتوای گذشتهاش بینهایت فرق دارد.

از این ببعد " تو نبایستی انسانرا بکشی "نه بعنوان اینکه" امر خداست" اعتبار مطلق دارد بلکه اعتبار این اصل بر "ارزش زندگانی فرد انسانی" قرار دارد. اگر اعتبار آن،نتیجه "حکم الهی" باشد، آنگاه وزنه ثقل اعتبار نه بر خود "زندگانی فرد انسانی" قرار دارد بلکه بر "امر الهی" قرار میگیرد. و وقتی ما انسانی را نمیکشیم چون "امر خداست"، آنگاه هم زندگی و هم عدم انسان بیک منوال و بیکسان تابع امر خداست. ما از " امر خدا" فقط در موردیکه متوجه "اثبات و ابقاء زندگی" است اطاعت نمیکنیم، بلکه بهمان اندازه از " امر خدا" اطاعت میکنیم، وقتی امرش متوجه "نفی و انعدام زندگانی انسان" باشد. "بکش" خدا همانقدر معتبر است که "نکش" او.

چون " ارزش زندگانی انسانی "بستگی به"امر خدا " دارد نه "بخودش " ، و وقتی اعتبار نکشتن انسان از "امر خدا " سرچشمه میگیرد و ما مطیع امر خدا هستیم ، بنابراین "انعدام همان زندگانی" نیز وقتی امر خدا به آن تعلق بگیرد ، به همان اندازه مطلوب و معتبر است. این "امر خداست" که برترین ارزش را دارد نه "زندگانی انسانی" . در حالیکه "فائده طلبی" در نهایت به این میرسد که "زندگانی انسانی" برترین ارزش را دارد و نمیتوان او را در هیچ آستانه‌ای فدا و معدوم ساخت .

از طرفی چون همیشه "امر خدا" ، امر نماینده و مظهر و رسول اوست و نماینده و مظهر و رسول او همیشه یک انسانست، هر کسی که در دنیا میخواهد امر بکند ، خود را مظهر و نماینده خدائی یا حقیقتی می‌داند . بالطبع وجود و عدم انسان، تابع منطق و ارزش قدرت میشود . زندگانی انسان در دست قدرت قرار میگیرد . هیچ قدرتی نمیتواند پایدار بماند ، مگر آنکه خود را عینیت با خدائی یا حقیقتی بدهد ، یا آنکه خود را مظهر و تجسم و نماینده و دست نشانده و مجری آن حقیقت یا خدا بداند .

از نشئه نابود ساختن خود "تا" نشئه فراموش ساختن خود"

ایدآل ضعیف و حقیر، گریز از خود است که با "نشئه فدا کردن خود در قدرت برتر" تحقق می‌یابد . وقتی ضعیف و حقیر، اندکی نیرومندتر و بزرگتر شد این خود را که او بایستی در قدرت برتر، حل و غرق سازد تا نشئه برای او حاصل شود ، از این حل شدن، احتراز میکند و نسبت به "غرق ساختن خود در قدرت برتر "اکراه و نفرت پیدا میکند . او از این "خود ضعیف و حقیر" نفرت دارد .

ولی با وجود نفرت از او ، از این به بعد در پنهان،خواهان موجودیت اوست . نفرت او از خود ، به "نفی خود در یک قدرت برتر" نمیکشد . در اینجاست که او در تلاش است تا این "خود را" فراموش سازد . نشئه فراموش ساختن خود ، در حین نفرت و گریز از خود ،تائید خود و موجودیتش را میکند از این ببعد انسان بجای "نشئه نابود سازی خود" ، بدنبال "نشئه فراموش ساختن خود" میافتد . ساختمان روانی اجتماعی ایرانی در طی قرون گذشته نوسان میان این دو نشئه بوده است . انسان ایرانی ، در اوجش "نشئه

فراموش ساختن خود" را بر "نشئه نابود ساختن خود" ترجیح میداد. این شعر حافظ، بهترین تجلی این انعطاف روح ایرانیست که میگوید: "رو بسوی کعبه و پا در ره میخانه دارم"، نشئه فراموش ساختن خود در میخانه، جای "نشئه نابود ساختن خود در قدرت مطلق الهی" را میگیرد. فراموش ساختن خود، و نشئه‌ای که از آن ایرانی را فرا میگیرد، با نشئه شهادت و جهاد،این تفاوت را دارد که انسان در حینیکه از خود میگریزد، خود را تائید میکند. انسان، دیگر نمیخواهد خود را نابود سازد، بلکه فائده خود را در این میداند که خود را از نابودی برهاند ولی فراموش سازد. در میخانه او خود را فراموش میساخت اما خود را نگاه میداشت. میخانه، معبد مقدس نجات "حیات انسان" میگردد. در میخانه، "خود"، فراموش ساخته میشود تا قربانی نشود. میخانه جائیست که انسان جدید، آفریده میشود. انسانی که برترین ارزش را دارد. کعبه، جایگاه "قربانی خود" بود، جائی بود که انسان "دوست داشتنی‌ترین چیز خود را فدا میکرد" ولی میخانه" جایگاه فراموش ساختن خود" بود. در میخانه او گامی بسوی خود و تثبیت وجود خود برمیداشت. نشئه فراموشی، نشیه انفرادی بود. نشئه‌ای بود که "فرد" در گهواره‌اش قرار داشت. در حالیکه "نشئه نابودسازی"، نشئه گروهی و اجتماعی و گله‌وار بود. نشئه جانبازی و فداکاری، یک نشئه سیاسی — اجتماعی بود که "جمع" را قبضه میکرد. نشئه‌ای بود که در جمع صورت میگرفت. نشئه‌ای مسری و همگانی بود. اما نشئه فراموش‌سازی خود، در نهان انفرادی بود و جریان نجات خود و اولین گام بسوی فردگرائی و فائده فردی طلبیدن و احترام و ارزش برای فرد قائل شدن بود. در میخانه‌های ایران، "فردها و شخصیت‌ها و استقلالها و آزادیها" بدنیا آمدند. نشئه فراموش سازی، "در خدمت خود" قرار گرفت. فراموش ساختن خود برای نفرت از ضعف و حقارت خود و برای پوشانیدن" نفرت از خود ضعیف و حقیر" و در ضمن ارج به موجودیت خود که در واقع حقیر و ضعیف نبود و عظیم و مقتدر بود و ارزش موجودیت داشت و دوست‌داشتنی بود. انسان هنوز در این میخانه‌ها "خود را منفور میداشت" اما سود برای رشد آن خود پنهانی‌اش میطلبید". انسان "خود را میخواهد" در حینیکه از خود،

این "نفرت از خود"، او را به "نشئه فداکاری و غرق شدن در قدرت مطلق" میراند، تلاش برای اثبات خود، او را به "نشئه فراموش ساختن خود" میکشاند، تا خود را از نابودی برهاند. او "رو بسوی کعبه و پا در ره میخانه دارد ـ با خدا دست دعا درحسرت پیمانه دارد. او در برزخ میان "خود دوستی" و فایده برای خود طلبیدن از طرفی و "نفی خود در شهادت و قربانی خود و حل شدن در قدرت‌های مطلق" قرار دارد. او هنوز از "میخانه" ببازار نیامده است، جائیکه "فائده برای خود"، معیار همه چیز است.

مبارزه با تعصب یک وعظ اخلاقی است
یا
یک مبارزه سیاسی ؟

سختگیری و تعصب خامی است
تا جنینی کار خون آشامی است

آقای دکتر ک. در مقاله خود، اشاره‌ای به "جامعه باز" میکنند و آنرا ایده‌آل خود تلقی میکنند. در این ایده‌آل متهم شریکم. این اصطلاح (جامعه باز) اسم کتاب متفکر بزرگ معاصر، آقای کارل پوپر میباشد. عنوان کامل کتاب نامبرده اینست: "جامعه باز و دشمنانش". این جامعه باز را پوپر در یک انتقاد رادیکال و متهورانه، بدون هیچگونه رعایتی، از "دشمنان همین جامعه باز" مشخص میسازد.

پوپر کتابی بدین روش نمی‌نویسد که در آغاز تعریف "جامعه باز" را بکند و سپس بر پایه همین تعریف، استنتاجات منطقی آنرا برون بکشد. بلکه جلد اول تقریبا " همه‌اش هجومی بیسابقه در تاریخ افکار سیاسی و فلسفی، به افلاطون و افکارش میباشد افلاطون را دشمن درجه اول "جامعه باز" قرار میدهد و با انتقاد دقیق از افکار فلسفی و اجتماعی او، افلاطون را که از پدران تفکر سیاسی اروپاست، رسوا میسازد. جلد دوم کتاب "جامعه باز و دشمنانش"، انتقاد از "مارکس" و "هگل" است. مگر پوپر، آزادیخواه و دموکرات و خواهنده "جامعه باز" نیست؟ مگر پوپر، متفکری نیست که از "علوم طبیعی" مایه گرفته است و تفکراتش بیشتر متوجه فلسفه و علوم است؟ پس چرا برای معین ساختن "ماهیت جامعه باز"، سراسر تفکرش را به مشخص کردن ماهیت "تفکرات دشمنان جامعه باز" گماشته است؟ اگر او کتابش را با تعریفی از "جامعه باز" میگشود و با روشی علمی یا فلسفی میکوشید این تعریف را بدون توجه به "دشمنان جامعه باز" بگستراند،

چنین تاءثیری را در جامعهٔ دموکرات غرب کرده بود؟ پوپر، با تعیین هویت و مشخصات دشمنان جامعه باز، هویت و مشخصات جامعه باز را گام بگام روشن میسازد. با مشخص ساختن مرزهای جامعه باز از طریق نقد دشمنانش، کیفیت یا محدوده جامعه باز را نشان میدهد. مسئله او همان مسئله امروز ماست. مسئله ما دیگر، تعریف "دموکراسی" یا "جمهوری" نیست. امروزه همه دموکرات هستند. حتی همه دشمنان دموکراسی و جمهوری، دموکرات و جمهوریخواه هستند. حزب هیتلر، ناسیونال سوسیالیسم خوانده میشد یعنی "سوسیالیسم ملی". رژیم اسلامی ایران خود را "جمهوری" میخواند... مسئله اساسی امروز ما نشان دادن هویت دموکراسی و جمهوری در میان "شبه دموکراسیها" و "شبه جمهوریها" است که خویشتن را بهترین دموکراسیها و جمهوریها میخوانند. امروز تعیین دشمنان دموکراسی، مشگل است چون همه دشمنان دموکراسی، دموکراتهای دوآتشه شدهاند. همه مستبدین، جمهوریخواههای راستین شدهاند. با چنین شناختی است که ما خواهیم توانست جمهوری یا دموکراسی یا جامعه باز را بسازیم.

نه تنها پوپر بلکه مارکس نیز به همین روش رفتار میکند. سراسر کتاب سرمایهاش (کاپیتال) چیزی جز "انتقاد بر جامعه بورژوازی" نیست. آنچه مارکس دربارهٔ کمونیسم و سوسیالیسم میگوید همهاش در متن این انتقاد است.

آیا چنین کاری به پوپر و مارکس حلال است و به جمالی و سائرین حرام است؟ آقای دکتر ک. و من و دیگران، دموکراسی و حقوق بشر و "جامعه باز" و "حاکمیت ملی" میخواهیم، پس بایستی "دشمنانش" را در محوطه تاریخی خود بشناسیم و بنامیم. اگر دشمنانش را نشناسیم و افکارشان را نقد نکنیم، پس میخواهیم با که مبارزه بکنیم؟ از این گذشته محدوده این جامعه و این آزادی را چگونه مشخص خواهیم ساخت؟ ما "جامعه ایران" را داریم با تاریخش. آنچه در این جامعه تا بحال" بزرگترین سد دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز و حاکمیت ملی بوده است" چیست؟ تا ما این را از لحاظ نقد مفاهیم اجتماعی و سیاسی و فلسفی و حقوقی مشخص نکرده باشیم،

اصلا" هنوز معنای دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی و جامعه باز را تجربه نکرده‌ایم و نفهمیده‌ایم. مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی و جامعه باز، وقتی "کلیات تو خالی" نمی‌مانند که ما آنها را در مقابل قوائی که مانع از رشد و پیدایش آن هستند در جامعه خود معین سازیم.

محتویات دموکراسی و جامعه باز، در آغاز، از شناختن و انتقاد دشمنان دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز و حاکمیت ملی شروع میشود. وگرنه با "وام گرفتن مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز"، از اروپا و تکرار آن در چهارچوبه ایران، جز قالبی تو خالی در دست نداریم و خود را با اسکلتی خشگیده از دموکراسی و جامعه باز و . . . دلخوش میکنیم. من برای همین کار، چهار سال پیش در مقالاتم مفاهیم "جامعه تفاهمی به جای جامعه توحیدی" آوردم و نشان دادم که دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی ما بر پایه "تفاهم" بنا میشود نه "وحدت". هر چند جز پنج مقاله من در این باره منتشر نشد (که بقیه‌اش بزودی در یک کتاب چاپ خواهد شد) ولی تاءثیرش را بلافاصله در مطبوعات و میان روشنفکران و سیاستمداران گذاشت. حتی "دشمنان "جامعه تفاهمی" باز علیرغم ماهیتشان، نعره "تفاهم" برداشتند و حالا فقط دم از تفاهم ملی میزنند. علت هم این بود که در چند مقاله منتشر شده بطور گسترده گفته نشده بود که چه نوع عقاید و افکاری بر ضد "جامعه تفاهمی" هستند. دشمنانش، معلوم ساخته نشده بود.

اصطلاح "جامعه باز" پوپر، برای من غیر کافی بود. چون ماهیت جریانی که "باز بودن" را مشخص میسازد نشان نمی‌دهد.بالطبع از لحاظ مفهوم ،مبهم‌است.جوانان و دانشجویان و روشنفکران ما از دشمنان دموکراسی و استقلال در یک مقطع تاریخ، که همان دشمنان دکتر مصدق بودند، بیخبر بودند. (به همین علت نیز "جبهه" برای همین منظور عالی، اوراقش را صرف معرفی دشمنان مصدق میکند. شناختن دشمنان دکتر مصدق، شناختن دشمنان دموکراسی و حاکمیت ملی است. اینها دشمنان شخصی مصدق نبودند، اینها دشمن چیزی بودند که مصدق برای آن بر پا ایستاده بود) آیا موقع آن نشده است که امثال آقای دکتر ک. که از لحاظ علمی و تحقیقاتی امکان آنرا دارند، همت بکنند و بگویند که دشمنان واقعی دموکراسی و حقوق

بشر و استقلال و حاکمیت ایران و جامعه باز چه افکار و چه ایدئولوژیهائی هستند؟ پوپر این کتاب را در بحبوحه اوجگیری جنبشهای فاشیسم و نازیسم و بلشویسم، علیه همین جریانات نوشت. ولی او هیتلر و موسیلینی و استالین را به عنوان دشمنان اصیل جامعه باز، مورد حمله و انتقاد قرار نداد بلکه او به عنوان دشمنان اصلی جامعه باز "افلاطون و هگل و مارکس" را نام برد. همانطور که من نیز به همین روال، خمینی و آخوندیسم و ملاتاریا و کاشانی و مدرس را در خور آن نمیشمارم که به عنوان دشمنان اصیل "جامعهٔ تفاهمی" بخوانم بلکه "محمد و قرآن" را دشمن اصیل دموکراسی و حقوق بشری و حاکمیت ملی و جامعهٔ تفاهمی میشناسم. مقصود من از مقاله "شمشیر کج بسته" آن بود که اسلام در ایران، اولین دشمن "جامعه باز و جامعه تفاهمیست"، اولین دشمن دموکراسی و حقوق بشریست. همان توحیدش بر ضد دموکراسی و آزادیست. همانطور که آقای دکتر ک. میدانند که در کتابهای راجع به "عصر روشنگرائی" در اروپا، این دوره را بسیاری از نویسندگان، "عصر شرک نوین" مینامند. چون جامعه کثرتی (پلورالیست) چیزی جز دفاع و ایمان به "اصل شرک" نیست.

تعصب چیست و سرچشمه آن کجاست؟

پدیدهٔ تعصبی که ما در جامعه خود با آن روبرو هستیم، زائیده از "حقیقت واحد" است که تقاضای "بستگی مطلق" از پیروانش میکند تا "سراپای خود" را به آن ببندند. تعصب، نتیجه مستقیم و بلاواسطه "ایمان" به "حقیقت واحد" است، حال خواه این "حقیقت واحد"، دین باشد یا یک ایدئولوژی سیاسی یا فلسفی یا نژادی یا قومی... هر ایده یا ایدهآلی (چه دینی چه قومی چه زبانی چه ملی چه سیاسی...) خود را به عنوان "حقیقت واحد و منحصر بفرد و ممتاز" عرضه کند و خواهان "بستگی سراسری انسان" با تمام عواطفش و قوایش به خود باشد (البته به تمامیت آن ایده نه آنکه فقط به قسمتی از آن)، خواه ناخواه به تعصب میکشد. بنابراین چون این حقیقت واحد، خواهان "تمامیت وجود انسان

در بستگی به خود" است، چنین انسانی "قدرت پذیرائی" و "گشودگی = باز بودن خود" را نسبت به هر فکر یا ایده دیگر از دست میدهد، یعنی تبدیل به "انسان سربسته"، به "انسان ناگشوده" میشود که در تضاد با "فضای آزاد سیاسی و فکری وعقیدتی" و همچنین "حکومت آزاد از عقیده" قرار میگیرد.

تعصب، "غیر باز بودن" و "فقدان توانائی محض برای تفاهم در اجتماع با دیگران" میباشد. یعنی انسانی که بر ضد "جامعه باز" و برضد "جامعه تفاهمی" و بر ضد دموکراسی و بر ضد "فضای باز سیاسی" است. از اینروست که مبارزه با تعصب، از طرفی یک مبارزه روانیست و از طرفی‌دیگر یک مبارزه ایدئولوژیکی. تا آنجا که درونسو (سوبژیکتیو) تلقی میشود، همان "بستگی مطلق" است که همه عواطف و احساسات و بالاخره وجود انسان به آن سپرده میشوند. مبارزه با تعصب در اینجا، ایجاد "بستگی‌های مختلف عاطفی و احساسی" به امور و عوامل مختلف اجتماعی است. ما بایستی بکوشیم که افراد اجتماع "وحدت بستگی" پیدا نکنند. قدرت بستگیشان پخش در "طیفی از امور و شئون اجتماعی" بشود. اما بایستی در نظر داشت که انسان، سائقه نیرومندی هم برای "تمرکز و تکاثف عواطف و احساسات خود"، و "توحید سازی عواطف خود" دارد که همان "ایمان" خوانده میشود. دراینجاست که یک عاطفه، حکومت استبدادی خود را بر همه عواطف و احساسات دیگر ایجاد میکند و همه عواطف انسانی را در خود فرو می‌بلعد. از اینرو درست در اجتماعات دموکراتیک که این عواطف در انسانها، توزیع و پراکنده در کثرت شده‌اند، ناگهان روند به "تمرکز عواطف در یک عاطفه" پدید می‌آید. احیای دین و مذهب و یا گرویدن به یک رهبر مقدس یا ایدئولوژی جامع یا... در چنین مواقعی خطرهای فاجعه‌آمیزی به بار می‌آورد. و ایمان آوردن یک پروفسور یا یک عیاش که هر روز دلش گرو چیز دیگریست، درست تائید این مطلب را میکند. مبارزه روانی با تعصب، چاره نهائی و قطعی نیست و خطر بازگشت به "توحیدی ساختن عواطف" و ایجاد "استبداد عاطفی" همیشه موجود است، بخصوص که "اقدام به هر کار خطیری" مثلا ایجاد حاکمیت ملی "یا" دموکراسی"،

موقعی شانس موفقیتش زیاد میشود که "همه عواطف درخدمت آن درآیند". بالطبع همه این جریانات و نهضتهای سیاسی میتوانند به تعصب کشیده شود. اما از طرفی دیگر این "تقاضای درونی طبیعی انسان برای بستگی مطلق"، در پی "حقیقت‌های واحد" میگردد تا ترضیه گردد. بدون این "حقیقت واحد"، بستگی مطلق، تحقق نمی‌یابد. تعصب را بدون "حقیقتی واحد" نمیتوان در نظر گرفت و شناخت. "حقیقت واحد" در ایدئولوژیها و ادیان بمدد خواست انسان برای "بستگی مطلق" می‌آیند. از این رو، نقد حقیقت واحد، در همان "وحدتش" اهمیت فوق‌العاده در مبارزه دارد. بایستی نشان داد که یک حقیقت که بنام واحد خوانده میشود امتیاز بر حقایق دیگر ندارد، بایستی "جامعیتش" مورد شک و انتقاد قرار گرفته شود، بایستی "انحصاری بودن حقیقت "که در اثر" همان ایده وحدت حقیقت" پدید آمده، مورد سئوال قرار گیرد.

مبارزه با تعصب، این دو مؤلفه را دارد. نبایستی تعصب را تنها بدوش فرد انداخت و مربوط به کنش و واکنشهای درونی فردی دانست و گفت که تنها نتیجه "خامی و خون‌آشامی فرد" است، علامت کودکی فرد است و بدین ترتیب مبارزه را رها کرد و افراد را مقصر شمرد. این حرف نتیجه‌اش، از دوش انداختن مسئولیت مبارزه برای آزادی و تفاهم اجتماعی است.

اینکه آقای دکتر ک.متوجه مبارزه با تعصب شده‌اند شاید بیشتـــــر مقصودشان همین مؤلفه درونسو و روانی "بستگی مطلق" باشد و عنوانی که جبهه برای مقاله من گذاشت، نتیجه این تعبیر بود که من مبارزه را متوجه "خود حقیقت واحد "کرده‌ام. و مقصود آقای دکتر ک. و جبهه اینست که نبایستی زیاد متوجه "حقیقت واحد" شد و دست به آن زد بلکه بایستی در همین مسئله روانی و درونسو، و رفع این خامی و خون آشامی و بیرون آوردن مردم از دوره جنینی (که البته در اثر پابستی مطلق به حقیقت واحد ایجاد شده است) فعالیت را تمرکز داد. این حرف تضاد با فکر من ندارد، چون من مبارزه را در تمامیتش میگیرم ولی اینها فقط یک مؤلفه‌اش را کافی میدانند (که البته من کافی نمیدانم)

اما اینها هیچکدام مربوط به اصل سخن نیست و مسئله با همه این

حرفها هنوز طرح هم نشده است تا چه رسد که جواب داده شده باشد.

مسئلهٔ بغرنج و پیچیده دموکراسی و جامعه باز یا جامعه تفاهمی اینست که چگونه با آنانیکه عقیده و ایمانشان تناقض با آزادی و دموکراسی و "جدائی سیاست از دین" دارد، میتوان، جامعه تفاهمی، یا "حکومت فارغ از دین و فراسوی دین"، ساخت؟ چگونه با کسانیکه "بر ضد جامعه تفاهمی" هستند، میتوان "جامعه تفاهمی" تشکیل داد؟ چگونه با افرادی که عقیده‌هاشان استوار بر حقیقت واحد و امتیازی و انحصاریست، میتوان فضای باز سیاسی و حکومت آزاد از حقیقت واحد ساخت؟

این ادیان و ایدئولوژیها که بر ضد هر گونه تفاهم میان عقاید هستند، بر ضد هر حقیقت دیگر هستند، حاضر نیستند که به هیچکس آزادی بدهند، و بر زمینه همان حقیقت واحدشان،خود را محق به اعمال زور و پرخاشگری و جهاد میدانند در مقابل این عقاید ضد آزادی و ضد تفاهم، چگونه میشود "بدون اعمال زور" و با روح آزادی و تسامح و "گشوده"، حکومتی فارغ از دین (آزاد از دین و ایدئولوژیها)، فضای آزاد سیاسی ایجاد کرد. ما بایستی مفاهیم همه این ادیان و ایدئولوژیها را گسترش داده و درست در همین ابعادی که تضاد با دموکراسی و تفاهم و حقوق انسانی دارند بشناسیم و با چنین آگاهبودی به طرح و حل این مسئله بپردازیم. نه اینکه چشم خود را از این واقعیت ببندیم و توصیه "ترک تعصب" به مردم بکنیم که زیاد در دوره جنینی‌اشان نمانند. با ماست مالی کردن این قضیه که بله هر کسی میتواند مذهبی و دیندار باشد (مگر من مخالف این بودم)، فقط تعصب نداشته باشید، کافیست. با این حرف، خود را میفریبیم و اصلا" هنوز مسئلهٔ اساسی را برای خود طرح هم نکرده‌ایم. درک تناقض آگاهانه میان اسلام و دموکراسی (و حقوق بشر و جامعه تفاهمی) از طرف روشنفکران و سیاستمداران لازم است. درک آگاهانه این تناقض، فقط و فقط در "گسترش علمی مفاهیم اساسی اسلام" از نقطه نظر "فلسفه اجتماعی و سیاسی و حقوقی" ممکن است. ما فردا بایستی بدانیم دموکراسی و حقوق و ... را در مقابل چه خطراتی عبارت بندی کنیم. از مشروطیت تا بحال حتی یک کتاب علمی و فلسفی برای روشن ساختن این تناقضات، بدون آنکه خود

را گرفتار تکرار انتقادات مارکسیسم علیه دین بکند، نوشته نشده است. ما که میخواهیم فردا سیاست جدا از دین ساخته شود، بایستی "مرزهائی را که سیاست آزاد و فضای آزاد سیاسی و حقوقی" از دیانت اسلام مورد تهاجم قرار خواهد گرفت، در جزئیاتش بدانیم. ما بایستی همین امروز مسئله "حکومت جدا از دین "که همان" حکومت بدون دین" است (که تحقق جدائی سیاست از دین میباشد) درمقابل "جامعه‌ای مرکب از افراد دیندار و ایدئولوژی دار و بیعقیده یا کم عقیده" طرح کنیم و در آن بیندیشیم نه آنکه اصلا" این مسئله را حتی مورد تاءمل هم قرار ندهیم و از آن بگریزیم.

آیا آقای دکتر ک. و جبهه میخواهند از طرح این مسئله چشم بپوشند و آنرا نادیده بگیرند و با یک توصیه و اندرز اخلاقی که "ای مردم ایران، دین و حقیقت واحد و ایدئولوژی واحد داشته باشید، فقط متعصب نباشید که خامی است"، ای مجاهدین خلق، ای آقایان بازرگان و بنی صدر و .... دین و حقیقت واحد و ممتاز و منحصر بفرد و بر ضد تفاهم و بر ضد دموکراسی داشته باشید، فقط دست از تعصب بکشید، خودتانرا تماما" و سراپا بهاسلام نبندید، "همه اسلام" را قبول نداشته باشید، یک کمی از احساسات و عواطف خود را نیزبرای" حاکمیت ملی و دموکراسی و تفاهم" جا بگذارید و اسلام را حقیقت واحد ندانید و به تمامی حرف قرآن و محمد گوش فرا ندهید و یک کمی هم گوشتان را برای حرفهای دیگر باز بگذارید با آن که محمد گفته است که سراپای خودتانرا به "تمامیت اسلام" تسلیم کنید؟ فرض کنیم هیچکدام این حرف و توصیه و سفارش شما را گوش ندادند و طبق تقاضای عقیده‌اشان و حقیقت واحدشان، تمامی دل خود را به همان حقیقتشان سپردند، و برای دلخوش کردن شما مثل آقای بازرگان و بنی‌صدر بر صدر روزنامه‌اشان آن آیه کذائی را نوشتند که مقصودش در قرآن اینست که فقط حرف خدا که احسن حرفهاست گوش بدهید نه حرف دیگری را، و اینها فعلا" معنای دموکراتیک از آن میگیرند، بشما تحویل دادند، ولی در عمل همان متعصب باقی ماندند،آنوقت چکار میکنید؟

این مسئله‌ایست که دموکراسی برای ما طرح میکند. چگونه سیاست آزاد و حکومت وراء دین و ایدئولوژی را میتوان در میان اینهمه متعصبین و

معتقدین به حقیقت واحد که حاضر به تحمل هیچ عقیده‌ای نیستند و هنوز خون می‌آشامند (و خون میریزند و خود را شهید میخوانند و زندگی را جهاد در راه عقیده میدانند) ایجاد کرد و نگاهداشت؟

آیا از لحاظ تئوری، این تناقض رفع شدنی هست؟ آیا از لحاظ روانی در انسان، این شکاف که میان دو سطح وجدان ایجاد خواهد شد، از یک طرف معتقد به حقیقت واحد، از طرف دیگر معتقد به دموکراسی و کثرت و تعدد حقیقت ،چکار باید کرد؟ در اروپا، راه حل عملی آن، چنین بوده است که از دوره باز زائی (رنسانس) قائل به "وجود دو حقیقت بطور همزمان "شدند که هر کدام بجای خودش و در محوطه خودش، حقیقت است و برای تاءمین راحتی خاطر و حل مسائل اجتماعی و تاءلیف علم و دین یا سیاست و دین، یا یونان و مسیحیت و .... هر کدام در فضای خودشان به عنوان حقیقت شناخته بشوند و باقی بمانند. این را قبول "حقیقت مضاعف" میخواندند. دکارت هم شکش را در محیط مخصوصی نافذ میدانست و میگفت که این شک را نبایستی وارد در محدوده دین ساخت. بدینسان دو محوطه جدا از هم در خود و در تحقیقات میساخت.

همینطور در آلمان در قرن نوزدهم آنرا "دفترداری دوبل" میخواندند و میتوان آنرا "تفکر در دو کشو" نیز خواند"

انسان در میز واحد فکر یا روحش دو کشو درست میکند، مثلا" یک کشو دینی و یک کشو سیاسی یا فلسفی یا ملی. خصوصیات این دو کشو آنست که هر وقت کسی یکی را باز میکند، دیگری بخودی خود، بلافاصله بسته میشود. یکی از موارد تحقق این دو کشوی بودن روح و وجود، همان غربزدگی است. انسان، هیچگاه نمیگذارد که محتویات یک کشو، از چهار دیواره آن کشو، فراتر برود و برای استنتاجاتش، حدی قائل میشود. چون مبهمانه حس میکند که "فراتر رفتن در نتیجه‌گیری از دین"، بلافاصله محتویات کشو"سیاست و دموکراسی" را ملغی یا منتفی میسازد یا اینکه در تضاد و تنازع با آن قرار میگیرد و چون هر دو را میخواهد داشته باشد، بالطبع آنها را در دو کشو جداگانه کنار هم قرار میدهد و طبق احتیاج، در این را باز میکند و در آن بخودی خود بسته میشود.

سراسر هفته غرق در مادیات و پول و . . . است و یکشنبه مرد کلیسا یا کنیسه میشود و کشو ماتریالیسم را می‌بندد. این کشو را با چنان مهارت و سرعتی باز میکند و می‌بندد که خودش هم احساس این دو کشو را نمیکند. چنان به باز و بسته کردن این کشوها عادت کرده است که آنرا جزو بدیهیات زندگانیش میشمرد و هیچگونه تناقضی میان این دو احساس هم نمیکند. در اروپا، این "دو حقیقته بودن"، این "دفترداری دوبل" یک راه عملی حل بسیاری از این قبیل مسائل شده است (کشو دین در مقابل کشو سیاست و دموکراسی) از جمله این دو کشوها، وجود کشو "دموکراسی" است در کنار "کشو منافع ملی در خارج از کشور خود". هر وقت راجع به منافع مملکت خود در خارج میاندیشد بلافاصله بدون اینکه متوجه بشود "کشو دموکرات بودنش" بسته میشود و تماما" ملی گرا"میشود و هر وقت در جامعه خود هست و مسئله منافع ملی در میان نیست، بلافاصله "ملی گرائی را تحقیر میکند و با نگاه تحقیر به کسانی می‌نگرد که هنوز به بلای ملیت گرفتارند".

اینکه آقای ک. میگویند که مانعی ندارد که مردم مذهبی باشند و دیندار باشند، چون ایشان در دنیائی زیست میکنند که این دو کشوئی بودن، این حقیقت مضاعف، این دفترداری دوبل، جزو بدیهیات روزانه شده است. ولی هیچ دینی یا مذهبی یا ایدئولوژی که در جامعه‌ای حاکم و نافذ است و بر پایه حقیقت واحد استوار است، این دو کشوئی بودن، این دو حقیقته بودن را نمی‌پذیرد و چنین دو حقیقته بودن را شرک میداند و از آن نفرت و اکراه دارد و مانع از پیدایش کشو دوم میگردد در جامعه‌ای که که مردمش دراین مسائل اصولی دارای دو کشو نیستند ــ دیندار بودن خطر برای آزادی سیاسی و ملیت است. اول بایستی کاری کرد تا جائی برای این کشو دوم، این حقیقت دوم، باز شود تا هر کسی حداقل این احساس مبهم را داشته باشد که از کجا بایستی دست از نتیجه‌گیری این حقیقتش بکشد و این حقیقت را فعلا" فراموش سازد. تا با سرعت برق از "سیاست" وارد "دین" بشود و سیاست را فراموش کند و با سرعت برق از عالم دین وارد سیاست بشود و دین را فراموش کند و و دم از دموکراسی و حاکمیت ملی و حقوق بشری و تفاهم بزنند. آنچه در مورد انگلستان صادق است در مورد

ایران غلط است . این "حقیقت مضاعف" یا "اندیشیدن در دو کشو"، هر چند یک راه عملی هست، ولی پیچیدگیها و ناهمواریها و تناقضات چه در روان فردی، چه در اجتماع دارد. چون از طرفی انسان را همیشه در پرتگاه" شکاف روانی " نگاه میدارد. انسان در درون با یک "پارگی روحی" ، با یک" درز سراسری وجودی" زندگی میکند.

از طرفی دیگر، این شکاف درونی، متناظر با شکاف و پارگی در زندگانی سیاسی و اجتماعی است. چون "دولت سیاسی"، که تحقق ایده‌آل "جدائی سیاست از دین" است، در مقابل جامعه‌ای که افرادش کارمندان همان"دولت سیاسی"هستند، معتقد بیک دین و یا ایدئولوژی هستند، یک شکاف پیدا میکند. درست طرح و حل این دو مسئله که ۱) چگونه ما با این شکاف روانی فردی روبرو خواهیم شد ۲) و راه ایجاد این شکافتگی در میان "جامعه" و "دولت" و روش حفظ این شکافتگی چگونه است و بالاخره چگونه با "دردسرهائی که از این شکافتگی حاصل میشود" میتوان از نقطه نظر سیاسی و حقوقی زیست.

این مسئله را پوپر در کتابش که "جامعه باز و دشمنانش" باشد طرح هم نمی‌کند. ولی من امیدوارم که دربارهٔ "حل مسئله تعصب" که مانع پیدایش و بقاء "دولت سیاسی" خواهد بود، و بعدا" سازگارسازی همین همین تعصبات دینی و ایدئولوژیکی با "دولت سیاسی"، آقای دکتر ک. (یا شورای محترم نویسندگان جبهه) مقالاتی بنویسند و تفکراتی بکنند.

بایستی مسئله را در دو بعد طرح کرد یکی "بعد روانی فردی" و دیگری "بعد حقوقی وسیاسی" که همان مسئله "دولت سیاسی" در مقابل "دولت دینی" و بالاخره تحقق "جدائی سیاست از دین" است. چون با پاسخگوئی به این مسئله است که ما حقانیت (لجی تیمیته) دولت سیاسی را برای مردم روشن خواهیم ساخت. البته "دو کشوی زیستن"، چیز تازه‌ای در ایران نیست. این دو کشوی زیستن، در "زندگانی فردی روزانه" یک واقعیت عادی است. هر ایرانی، حافظ را در یک کشو فکرش و قرآن را در کشو دیگر فکرش دارد. یک دقیقه سرمست آزادگی و رندی است و ماوراء کفر و دین گام میگذارد و دقیقه بعد، همه این حرفها را بکل فراموش میسازد و

فریاد یا علی و یا حسین سر میدهد و بر ابوبکر و عمر لعن میفرستند و اولین کافری را که دم دستش بیاید سر می‌برد و اصلا" کوچکترین تناقضی در این "نوسانات" نمی‌بیند. البته از لحاظ عملی صرف، نیز بایستی این دو حقیقته بودن را در سطح بالاتر "زندگانی سیاسی و اجتماعی" تحقق داد تا فقط "یک واقعیت فردی وخصوصی" نماند. اگر مقصود آقای دکتر ک اینست که مردم اینطور که در زندگانی روزانه فردی معمول است، دیندار باشند، توجه به این نیز داشته باشند که همیشه این کشوها به موقع (که من و ایشان میخواهیم) باز و بسته نمیشوند و ممکن است در موقعیت‌های نامناسب باز شوند و آنوقت چند سالی بکلی "کشو حافظ و دموکراسی و آزادگی‌شان" چفت بماند. تا موقعی این "دو کشوی بودن" حتی در همین سطح معمولی زندگانی فردی مفید است که بتوالی و ترتیب، بدون توقف، باز و بسته شود. وقتی صبح به مسجد میرود، کشو دینش باز شود و هنگامی که از مسجد بیرون می‌آید "کشو تسامح سیاسی و اجتماعی‌اش" باز شود و کشو دینش بسته گردد. و مفهوم کافر را فراموش سازد و از امتیازات حقوقی یک مؤمن صرفنظر کند. عملا" هر ساعتی چهار یا پنج بار این کار صورت ببندد نه اینکه یکی از این کشوها ناگهان برای مدت درازی بازشدنی نباشد. مقصود آنست که اشاره به آن شده باشد که "دو کشوی بودن" ضمانت کافی برای "بقاء دموکراسی و تفاهم" نیست. ولو آنکه یک حداقل تفاهم در امور فرعی و جنبی در بعضی وجوه جامعه در تعادلی ناپایدار ایجاد میکند. در هرحال به این "دوکشوی بودن زندگانی فردی" نمیشود "دولت سیاسی" بنا کرد و "جدائی سیاست از دین" را تحقق داد.

بنابراین خلاصهٔ کلام این شد که "مبارزه با تعصب" اگر منحصر به "مؤلفه روانی و درونسوی انسانی" بشود (همانطور که بطور ضمنی جبهه و ک. می‌خواهند) که البته همان مسئله "آزادگی عرفای ما" میشود و فاصلهٔ زیادی از لحاظ مفهومی با "آزادی سیاسی و اجتماعی" دارد، و بحث تنظیم تعلقات شخصی به چیزها از درون "باشد، از حالت مبارزهٔ سیاسی بکلی خارج میگردد و تبدیل به یک "موعظه اخلاقی" و شاید به یک "تداوی فردی روانی" گردد که هر چند ضرور یست ولی نتیجه "تفکر یک بعدی"

است. چون هیچگاه "بستگی مطلق"، جداپذیر از "حقیقت واحد" یا "محتویات ایدئولوژیکی" تحقق نمی‌یابد. تعلق، تعلق به حقیقتی است. تا مبارزه در این دو جبهه صورت نبندد، مبارزه‌ای انتزاعی و انفرادیست و حتی به آستانهٔ مبارزه هم نمیرسد بلکه یک "پند دهی اخلاقی یا ارشاد عرفانی" میشود و عنوان "مبارزه" نباید به آن داد. در حالیکه ما برای ایجاد "دولت سیاسی" بایستی مبارزه را "سیاسی" کنیم تا تنها در ابعاد "اخلاق و دین و عرفان" این جریان اتفاق نیفتد. آزادی، بایستی در بعد "سیاسی" و با "روشهای سیاسی" صورت بگیرد. این روشهای اخلاقی و عرفانی را عطار و حافظ و ... بکار برده‌اند و متاٴسفانه نتیجهٔ سیاسی و حقوقی و اجتماعی را که ما طالبش هستیم نداده است.

وقتی "تعصب" را در عالم پند اخلاقی و ارشاد عرفانی "خون‌آشامی و خامی" بگیریم، شاید کمکی به "تولد روحی" انسانی کرده باشیم. ولی وقتی ما گامی از آن محدوده بیرون بگذاریم و استنتاجات سیاسی و حقوقی و اجتماعی این تصاویر را بگیریم، خواهیم دید که چه خطرهائی برای ما ایجاد خواهد شد. اگر چنانچه ما نخواهیم برخورد را با تعصب، در عالم وعظ اخلاقی تلقی کنیم و مانند آقای دکتر ک "یک مبارزه" تلقی کنیم، این اصطلاح، نتیجه‌ای وحشتناک خواهد داشت. چون وقتی در مبارزه، مردم را "خام و خون آشام" بگیریم، پذیرفته‌ایم که مردم نه تنها "کودک" بلکه "موجودیت جنینی" دارند، یعنی هنوز "کودک و صغیر "هم نیستند و یک مرحله پائین‌تر از آن قرار دارند. وقتی این مفهوم در چهار دیواره عرفان و اخلاق محدود بماند (چنانچه عطار کرده است) مسئله یک "تکان دادن اخلاقی" است اما در چهارچوب سیاست و مبارزه سیاسی، بلافاصله از این حد خارج میشود و "مردم متعصب" "موجود جنینی" در قبال "دولت سیاسی" یا همه گروههای سیاسی که برای دست یافتن بقدرت تلاش میکنند، میگردند. آنگاه این دولت و گروه، حقوقهای سیاسی و پرورشی و ایدئولوژیکی ممتازی پیدا میکنند. "دولت سیاسی" که بایستی در "جداسازی سیاست از دین" شکل بخود بگیرد، با چنین ایده‌ای، "قیمومیت فکری و روحی و تربیتی" نسبت به "مردم و جامعه" می‌یابد. دولت و گروههای سیاسی

قدرت طلب، نقش "صیانت و پرستاری و قیمومیت فکری و روحی "نسبت به جامعه می‌یابند. مثلا" وقتی کمونیستها، مردم را "خون‌آشام و طفل جنینی" بگیرند، نقش مربی روحی و نقش"معین سازنده عقیده برای مردم" پیدا میکنند، ولی وقتی" دولت سیاسی" غیر کمونیستی، روی کار آمد و همین "اصل خون‌آشامی" را بپذیرد، آنوقت چنین دولتی، همین کمونیستها را "شستشوی مغزی" خواهد داد و تحت فشارهای عقیدتی و روانی قرار خواهد داد. اما چنین فرضیه‌ای و تصویری از عطار یا عرفای ما نه برای "جامعه باز"، نه برای "جامعه تفاهمی" مفید نیستند بلکه حتی بنیاد آزادی و شرافت و مقام انسانی را پامال خواهد ساخت. تصویری که بدرد "آزادگی" میخورد به درد "آزادی سیاسی" نمیخورد.

ما که به فقها و آخوندها پرخاش میکنیم که چرا آنها جامعه را "صغیر" میگیرند و بعنوان "قیم جامعه و ملت" همه قدرتها را در اجتماع تصرف می‌کنند، آنگاه خود بعنوان "مبارزه با تعصب" همین مردم را بایستی "خون‌آشام و کودک جنینی" بگیریم و مدتی که از دوره اندرز اخلاقی دادن گذشت، آنگاه می‌بینیم که این اندرزها چندان موءثر نیفتاد (که البته موءثر هم نخواهد افتاد) ناخودآگاهانه آقای دکتر ک. و جبهه و من و امثال من، حقوق سیاسی و پرورشی خاصی برای خود از آن استنباط میکنیم و حکومتی مستبدتر و مطلق‌تر از خمینی و کمونیستها و آخوندها میسازیم. پس جامعه باز و جامعه تفاهمی که مردم باستقبالش آمده‌اند چه خواهد شد؟

۲۲ مارچ ۱۹۸۳

آزادی بر پایه عقل یا تأویل قرآن

کیرکه گارد ، فیلسوف دانمارکی ، در کتاب مشهورش بعنوان "یا این ، یا آن" جمله‌ای دارد بدین عبارت " هر کتابی این ویژگیی قابل ملاحظه را دارد که انسان میتواند طبق دلخواه آنرا تاءویل کند" . هر کتابی را میتوان هر طوری خواست ، تاءویل کرد . نه تنها هر کتابی بلکه هر ایده‌ای را میتوان بی‌نهایت تاءویل کرد . هر کتابی یا ایده‌ای امکان بی‌نهایت در تاءویل دارد . این ویژگی را "اصل تاءویل یابی بی‌نهایت" می‌نامند.

اینکه میگفتند " قرآن هفتاد بطن دارد" ، تصدیق همین "امکان بی‌نهایت در تاءویل کردن" است . کیرکه گارد فیلسوف مشهوریست که سراسر فلسفه خود را بر پایه تاءویل تورات و انجیل گذارده است . کسیکه خود قائل به امکان تاءویل بی‌نهایت در هر کتابی هست چگونه میتوانسته است که به تنها تاءویل خود از انجیل و تورات ایمان داشته باشد ؟ کیرکه گارد این سئوال را هرگز برای خود طرح نمیکند ؟ اما ما حق داریم که این سئوال را برای تاءویل کنندگان تازه قرآن که آزادی و دموکراسی و جمهوری و . . . را از آن استخراج میکنند ، طرح کنیم . در گفتگوهای دیگر، به روشهائی که به تاءویل ، چنین امکاناتی میدهند ، خواهیم پرداخت . اصل "تاءویل بی‌نهایت" واقعیتی نیست که فقط در مورد قرآن صادق باشد ، بلکه در "متونی" که صراحت و وضوح تام هم داشته‌اند ، تحقق یافته است . مثلا" قانون اساسی آلمان که بصراحت آزادیهای انسانی را میشناسد ، از پنج رژیم متفاوت (و حتی متضاد که دوره نازیسم باشد) گذشته است و هر کدام طبق مرام خود آنرا تاءویل کرده‌اند . اصولی که با چنین صراحتی بیان شده بودند ، قابلیت تاءویل و تطبیق به "مرام نژادی و دیکتاتوری هیتلری" بود . در قرآنی که مفهوم آزادی و مشتقاتش حتی عنوان هم نشده است ، این امکان تاءویل بمراتب بیشتر است . شریعتی و سایرین متوجه نبودند و نیستند که مسئله این نیست که "آیا قرآن ، قابل تاءویل به‌دموکراسی و آزادی و سوسیالیسم . . . هست یا نیست" البته قرآن هم طبق اصل کلی تاءویل

(امکان تاءویل‌یابی بی‌نهایت) این قابلیت را دارد ولو آنکه در اصل، بر ضد دموکراسی و آزادیهای انسانی (عقیدتی و اقتصادی و حقوقی) هم میباشد. چنانکه تورات و انجیل نیز از لحاظ متن صریح، بر ضد دموکراسی و آزادی و پیشرفت و اقتصاد (بمعنای امروزهاش) هستند ولی همه این کتابهای مقدس، تحویل به کتبی منطبق و موافق با دموکراسی وآزادی داده شده‌اند.

بر فرض اینکه شریعتی یا دیگران بتوانند در قرآن با تاءویل، اصول پیشرفته آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم و تغییرخواهی را کشف کنند، این تاءویل، انطباق ضروری همه جانبه دموکراسی و آزادی را با قرآن تضمین نمیکند و علیرغم این تاءویل، تضاد و تناقض بجای میماند. استنتاج تاءویلی آزادی از قرآن، نشان نمیدهد که "قرآن بخودی خودش محتوی آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم" هست، بلکه نشان میدهد که "ما" قدرت استنتاج تاءویلی" و "روش مساعد برای چنین تاءویلی" از قرآن داریم. چنانکه "فقدان این قدرت و این روش، قرآن، در هزار و چهارصد سال بخودی خود این معانی را نمیداده است و حتی معانی متضاد با آنها را میداده است. "وجود این افکار پیشرفته" در دنیا لازم بود، تا قرآن را بتوان طوری تاءویل کرد، که این افکار "مناظر یا متشابه به آنها، استخراج گردد.

این قرآن بخودی خود (بطور ذاتی) نیست که این افکار، در تحول ذاتی و مستقل خودش، در گسترش افکار قرآنی، از آن بیرون بجوشد. حرکت ذاتی و درونی قرآنی، این افکار را از خود بزاید و ترشح کند و بتراود.

وقتی مفهومات یک دستگاه فکری، در حرکت و گسترش مستقل و ذاتی خود، بدون دخالت و نفوذ افکار دیگر یا برخورد ناآگاهانه باافکار دیگر، بتوانند افکاری را پدیدار سازند که پیوستگی ضروری و منطقی با آن مفاهیم دارند، آنگاه این افکار استنتاج شده، متعلق به آن مفاهیم اولیه هستند.

"قابلیت تاءویل یک کتاب به آزادی و دموکراسی و حقوق بشری و سوسیالیسم و..." نشان نمیدهد که "حرکت ذاتی و درونی و مستقل خود آن کتاب" به این افکار میرسد. شاید بطور مقدمه لازم باشد چند کلمه در

این باره بیشتر بگویم تا یک مشت از خرافاتی را که در این اواخر میان ما رائج شده است، روشن سازم. هر فکری، فقط در گسترش و پیدایشش، نشان دهنده "محتویات واقعی‌اش" هست.

فکر، بایستی طبق کشش و جنبش درونی‌اش، هر چه در خود دارد، برون بتراود، برون بکشاند، تا محتویات خود را بنماید. ارزش تفکر، همین جنبش فکریست که محتویات درونی‌اش را عرضه دارد. فکر، آنقدر بطن دارد که خود را "می‌نماید". هر متفکری همانقدر اندیشیده که افکارش را به صراحت و وضوح، گفته و "نموده" است. وگرنه، هر فکر تازه‌ای در اجتماع، که جذابیت برای مردم دارد، قدرتی دارد که به همه عقاید و دستگاههای فکری دیگر فشار وارد می‌آورد، تا خود را منطبق به‌آن بسازند، و این دستگاههای فکری و عقاید موجود، خود را مجبور می‌یابند که از "عقیده و دستگاه خود" این فکر را "بیرون بکشند. این نیروی جذاب فکر تازه، آنها را به این تاءویل میراند (اگر نکشاند).

ولی این "تاءویل"، صاحبان آن عقیده یا دستگاه فکری را از این واقعیت دور میسازد که، آن عقیده، بخودی خودش و با حرکت ذاتی و درونی خودش، این فکر را، نگسترده و پدیدار نساخته است. اما ارزش و اهمیت هر فکری، در گسترش و پیدایشش هست. تا "محتویات یک فکری"، گسترده نشود و شاخ و شکوفه و برگ و برش نمودار و پدیدار نشود، ادعای اینکه در "آن فکر اولیه"، معانی که بعدا" کشف شده، نهفته بوده است، و همه متعلق به‌آنست، یک دعوی بیهوده و گستاخانه و ضد اخلاقی (عدم صداقت) است که ارزش خلاقیت عقلی انسانی را از بین می‌برد. یک جمله همانقدر که پدیدار میسازد، اندیشنده آن جمله، همانقدر نیز اندیشیده است. در تفکر حقیقی، " یک جمله یا عبارت یا مفهوم" را هنوز دارنده یک مشت افکار نمیشناسیم، که گوینده‌اش، نگسترده است. یک جمله و مفهوم، واجد آن افکار است که با صراحت و قطعیت و با عبارت، بطور گسترده، می‌نماید و نشان میدهد که "با چه روشی" و "با چه حرکتی" این افکار از آن جمله و مفهوم، استخراج شده است. فکر، آنقدر رشد میکند که محتویات درونی یک مفهوم اولیه را با روشی و با حرکتی در دامنه‌اش نمودار

سازد. با آوردن یک داستان از مولوی (عشق شاه به کنیز بیمار) نمیتوان تئوری روانکاوی زیگموند فروید را بی‌ارزش ساخت. این تشخیص و احساس کلی و توجه به تاءثیرات جنسی در روان، بوسیله جلال‌الدین رومی، ارزش و عظمت و ابتکار تئوری فروید را از بین نمی‌برد و نمیکاهد و نفی خلاقیت و اولویت و کشف او را نمیکند. فکر، ارزشش، بهمین گسترش و "روش گسترش" است. اگر مولوی نتوانسته است این فکر را در تمام پهنایش بیرون آورد، آفریننده این فکر نیست. مثلاً یافتن مفهوم اولیه فلسفه کانت در آثار عطار یا آثار مولوی کاری ندارد. اما وجود چنین مفاهیم کلی و مختصر، عظمت و اهمیت و ابتداع کاری را که کانت انجام داده است، ندارد.

پیدایش افکار در گسترششان، سبب میشود که ما در مطالعه آثار گذشته، آثار گذشته را غلط میفهمیم. چون این گستردگی و نتیجه را منعکس به آن آثار میسازیم. مثلا" در قرآن یک مفهوم "کمال" می‌یابیم و آنچه داروین و هگل و اگست کنت و توین بی و... گفته‌اند، ناخودآگاهانه به آن مفهوم منتقل میسازیم. تاءویلات فلاسفه پیش از سقراط را که امروزه در غرب میشود بخوانید، از چندین جمله نامفهوم آنها یک کتاب نگاشته میشود و هزار نتیجه‌گرفته میشود که روح آن فیلسوف از اینها بکلی بیخبر بوده است. تحقیقات روحی و فکری در تاریخ همیشه مربوط به همین "تلاش برای حذف افکار بعدیست". خواندن قرآن با مفاهیم گسترش یافته امروزی، نشان نمیدهد که قرآن چنین مفاهیمی را داشته است بلکه نشان میدهد که ما این مفاهیم را داریم و قرآن آنها را منعکس میسازد. ما در قرآن خود را می‌یابیم نه محمد را.

در تاءویل، همیشه "تاریخ خلاقیت و قدرت ابداع انسانی"، تحقیر و نفی میشود. چونکه از یک جمله قرآن، میتوان هر مفهوم و فکری بیرون آورد و آنرا تاءویل به همه چیزی کرد، بنابراین، مفهومات و افکار معتبر تاریخی، همه به قرآن بر میگردد و خلاقیتش و اصلیتش به قرآن نسبت داده میشود. بدینوسیله، تاریخ تحولات فکر انسانی، و اهمیت تلاش انسانی برای یافتن مفاهیم تازه را از بین می‌برند.

قرآن آن چیزی نیست که تاءویل میشود بلکه آن چیزیست که با صراحت

و قطعیت و وضوح در آن میتوان یافت. این حرفیست که خود محمد تصدیق میکند و نگرانی خود را از تاءویل نشان میدهد و می‌پندارد که با "تخصیص تاءویل" به گروه یا افراد معدودی، میتواند این خطر را رفع کند.

در قبال "بی‌نهایت بودن امکان تاءویل"، روشهای تفسیری پیدایش می‌یابد. تفسیر، فقط متکی بهاین "جنبش ذاتی و مستقل مفاهیم موجود در دستگاه فکری یا عقیدتی" است. این مفاهیم در آغاز بایستی در چهارچوبه تاریخی و فرهنگی و زبانی محمد با در نظر گرفتن شخصیت محمد مشخص گردد. سپس بایستی روشی را برای گسترانیدن افکار اتخاذ کرد که انطباق بر منطق فکری محمد داشته است وگرنه ما که امروزه با روشهای تاءویلی و تفسیری دیالکتیکی هگلی یا دیگران ناخودآگاهانه آشنائی داریم، میتوانیم نقاط مقابل افکاری را که محمد در نظر داشته باشد، از قرآن بیرون بکشیم. تفسیر، همیشه یک "فن و روش" است و این روش متاءسفانه واحد نیست و روشهای تفسیر و تاءویلی در دنیای امروزه بلافاصله در شکل سادهاش منعکس در همه مطبوعات میشود. یک اثر هنری مختصری از یک نقاش درجه سوم آنقدر محتوی پیدا میکند که انسان انگشت تحیر بدندان میگزد.

از قرآن همه چیز را طبق پسند روز نباید بیرون کشید بلکه آنچه قرآن "در جنبش ذاتی مفاهیمش ممکن میسازد "باید دید چیست. تفسیر، علیرغم "بی‌نهایت ساختن امکان تاءویل قرآن "جنبشی است برای محدود ساختن این تمایل.

اما متاءسفانه مرز میان این دو تلاش تاءویلی و تفسیری را نمیتوان یافت. چون تحولات زبانی، مفاهیم کلمات را جابجا میسازد. هر کلمه‌ای، طیفی از معانی گوناگون دارد و کلمه در طی زمان، نقطه ثقل معنایش را عوض میکند. بنا بر این تفسیر که بایستی در "جنبش ذاتی مفاهیم اولیه بماند" با جابجا شدن معنای مفاهیم کلمات، جنبش ذاتی این مفاهیم نیز عوض میشوند و بلافاصله با چنین عملی، ما از مرز تفسیر گذشته‌ایم و وارد منطقه تاءویل شده‌ایم. این "جنبش ذاتی مفاهیم قرآنی" برای مقابله با مسائل اجتماعی که بعد از محمد رخداد، کفایت نمیکرد و خواه ناخواه این تلاش تاءویلی از همان موقع شروع شد و برای جبران این نقیصه دستگاه،دست به

کشف و خلق حدیث زده شد و زندگی (سیره) محمد مورد نظر قرار گرفت. در آن موقع اعراب هنوز نمیتوانستند (فقدان فن تفسیر و روش تفسیر) از قرآن آنچه لازمست، بیابند. برای همین علت، بجای پرداختن به تفسیر و تاءویل، به حدیث و سیرت مشغول شدند. از اینگذشته هنوز خاطره مفاهیم کلمه زنده بود، بسهولت نمیشد قرآن را تفسیر کرد. تفسیر و تاءویل احتیاج به "فاصله زمانی" داشت، تا خاطره مفاهیم اولیه کلمات ناپدید شود، تا جابجا ساختن برای تفسیر یا تاءویل آسان گردد (و بهمین علت ملل غیر عرب بهتر میتوانستند قرآن را تفسیر و تاءویل کنند) از این رو تفسیر با همه محدودیتهائی که برایش قائل شده‌اند بدون عناصری از تاءویل امکان نداشته و ندارد و با تفسیر خشک و خالی (با قناعت به حرکت ذاتی مفاهیم قرآنی) مسائل اجتماعی هزار سال پیش را نمیتوانست جواب داد تا چه رسد به مسائل کنونی که در مصبی از تغییرات سریع و شدید قرار دارد... ولی با گام گذاشتن در دامنه تاءویل، از محوطه "جنبش ذاتی و درونی مفاهیم قرآنی" خارج میشویم و هر چه این فاصله بیشتر میشود، ادعای "عینیت با اسلام" بیشتر میگردد تا جبران این بیگانگی را بکند.

هر چه "نامسلمانتر" میشویم ادعای اینکه "مسلمان راستینیم" بیشتر میگردد.

ارزش هر فکری، به جنبشش هست. ارزش هر فکری، به گسترشش در پیمودن این جنبش ذاتیش هست. بنابراین ارزش هر فکری در آنست که در گسترش ذاتیش، پیشاپیش دیگران با صراحت و وضوح و عبارت بندی به افکار برسد. ارزش هر فکری به "همین اولی بودن پیدایش تاریخی‌اش" هست. ولی، چون عقیده من، قابل انطباق با "این فکر یافته شده و عبارت بندی شده بوسیله دیگران هست"، و چون من میتوانم "بعد از پیدایش این فکر، از جملاتی از کتاب مقدسم، همان استنتاجات (یا استنتاجات مشابه با آن) را بکنم، نشان میدهد که ولو در عقیده من، این فکر، بطور مخفی و مکنون، موجود بوده است، اما "قدرت پیدایش" و "روش پیدایش و گسترش" نداشته است.

یک ایده، یک چیز مرده و خشکشده و بیجان نیست. یک ایده، در خود

و بیرون از خود میجنبد و میجنباند. ایده، یک مفهوم خشگ منطقی نیست که احتیاج به هزار ابزار فنی داشته باشد، تا مفاهیمی و افکاری را از آن برون کشانند.

یک ایده مقتدر، "خود جوش و خودرو" است، میروید و میجوشد، افکاری را که در درون دارد بیرون می‌نهد، میگستراند. فقدان قدرت پیدایش و روش پیدایش، ضعف عقیده مرا می‌نماید. یا بایستی ایده، مقتدر باشد که فوران بکند و نتایجش را برون اندازد یا بایستی متدی (روشی) بما بدهد که ما بتوانیم ازآن ایده، این استنتاجات را بکنیم.

قبول اینکه در قرآن، از همان آغاز "افکار آزادی" بوده است، ولی هزار و چهارصد سال کسی عبارت بندی صریحی در این خصوص در گسترشش ندیده و نشنیده است، می‌نماید که قرآن "قدرت پیدایش و روش گسترش" آنها را نداشته است و در تفکر و روح، این قدرت پیدایش و روش گسترش، همانند "موجودیت مفهوم و معنی" ارزش دارد. "وجود یک مشت مفاهیم فرضی در قرآن و یا حدیث" و عدم پیدایش و گسترش آن در طی هزار و چهارصد سال، تقصیرش به عهده مؤمنین و پیروان نیست، یامسئـــول انشقاق اسلام نیست، بلکه تقصیرش از خودش هست.

قرآن نه آن جنبش را به عقول مؤمنینش داده است که این "افکار ذاتی" را بیرون بکشند نه این "روش گسترش" را به مؤمنینش داده است تا در حرکت ذاتی مفاهیم قرآنی، این افکار "مختوم و مکنون" رابگسترانند. بنابراین، تأویلات امروزه قرآن بمنظور موجودیت آزادی و دموکراسی و عدالتهای اجتماعی و ...، این نقص را بر طرف نمی‌سازد که قرآن بخودی خودش "پیشرو" نیست، بخودی خودش، مفاهیم و افکار تازه را در جنبش ذاتی و درونی‌اش به عرصه نمی‌آورد. کدام متفکر اسلامیست که "یک فکر تازه اجتماعی" در دنیای امروزی عرضه کرده باشد؟ در کدام تئوریهای اجتماعی و سیاسی و تربیتی و اقتصادی است که متفکرین اسلامی بر پایه قرآن و "حرکت ذاتی و درونی مفاهیم قرآنی" پیشرو سایر ملل شده باشند. همه این تلاشها (از سر احمد خان و اقبال گرفته، تا افغانی و عبده تا شریعتی وطالقانی و مطهری و رجوی) تلاشهای "جبران مافات" است. همه

این تلاشها برای آنست که مثلا" بگویند اسلام "هم" آزادی دارد و حتی بیشتر از دیگران آزادی میدهد (!) اسلام "هم" دموکراسی است، جمهوریست (حتی بیشتر)، اسلام هم، تساوی حقوق مرد و زن را دارد، اسلام هم در فکر آزادی کارگران است (پرولتاریای صنعتی که نتیجه موقعیت صنعتی و اجتماعی و تاریخی قرن نوزدهم و بیستم اروپا و آمریکاست و هنوز در عربستان طلیعه‌آن هم شروع نشده است!) بنابراین، این تلاشها همه یک "تلاش جبرانی" است نه یک تلاش خلاقه پیشرو ذاتی. اینها یک تلاش تاءویلی جبرانی است که همیشه در خود، عقیم است، چون عامل خلاقیت را برای یافتن "فکر بعدی" ندارد. تا متفکری نیاید و فکر تازه‌ای نیاورد او نخواهد توانست با خلاقیت خویش و جنبش ذاتی مفاهیم قرآنی، به این فکر تازه برسد. بایستی داروینی و هگلی باشد تا رجوی بتواند از قرآن، "مسیر رهائی بخش تکاملی " را بیرون بیاورد. بایستی "روزا کوگزامبورگی" باشد تا بنی صدر راجع به "خودجوشی و تشکل" در روزنامه‌اش سخنسرائی بکند و پشت سر هم به "ارسطو" بد و بیراه بگوید، در حالیکه بدون ارسطو، و افلاطون ، و فضائی که آنها ایجاد کردند، قرآن در عصر عباسیها و بعدا" چنین دامنه‌ای در تفسیر و تاءویل نمی‌یافت و بیش از تهدید نـــــامه و وحشت نامه‌ای پر از قصه‌های تکراری نمی‌ماند. مسئله این نیست که ما میتوانیم هر تاءویلی از قرآن که بخواهیم بکنیم. پابستگی علماء به "اختیار تفسیر قرآن" و سلب حق تاءویل، بود که آنها را از تاءویل قرآن (که برای هر رفورمی ضروری است) باز میداشت. اینکه اشخاصی امثال شریعتی و رجوی و بنی‌صدر (که از علماء نبودند) به تاءویل آزادانه قرآن پرداختند چون در خود، این "پا بستگی و تعهد تفسیری را که علماء شیعه داشتند" درک نمیکردند و نداشتند. اینها همه از جرگه غیر روحانی بودند. همانطور باب و بهاءالله نیز در قرن پیش، بسهولت پا از دامنه تفسیر بیرون گذاشتند و به تاءویل پرداختند و بدون تاءویل، امکان رفورم در اسلام نیست. مسئله واقعی و جدی، اینست که چگونه بایستی جلو تاءویلات را گرفت، وگرنه هر ایده‌ای و کتابی با "اصل بی‌نهایت تاءویل" ماهیت خود را گم میکند و از هم‌ریخته و پخش و پراکنده میشود. محتویات یک کتاب، در

واقع همان محتویات صریح و مشخص و عبارت بندی شده (یا قابل عبارت بندی شدن) است که در تلاش تفسیری در همان حرکت ذاتی و درونی مفاهیم مستقل آن کتاب ، نمودار میگردد .

بکار گرفتن هر مفهوم تازه‌ای و انعکاس خودآگاهانه و یا ناخودآگاهانه آن در قرآن ، محتویات قرآنی را تغییر میدهد . مثلا" مرحوم طالقانی کلمه "تقوی" را بجای "پرهیز از ترس از خشم و عذاب الهی" معنای دیگری میدهد و میگوید" تقوی، پرهیز و ترس از تجاوز طلبی طبیعی انسانی علیه حقوق دیگران" است . این یک مفهوم از فلسفه اروپاست در عرفان ما هم بطرزی دیگر بوده است (اژدهای نفس) با تلقین این مفهوم در قرآن، سراسر ساختمان قرآن عوض میشود . مثلا" کلمه "عمل" به مفهوم "تغییر دادن جهان" که مجاهدین خلق برای تفسیر قرآن بکار گرفته‌اند ، در قرآن نیست . عمل به‌مفهوم "تغییر دادن جهان" یک مفهوم "فاوستی" است که از دوره باز زائی (رنسانس) در غرب پیدایش یافت و درست بر ضد مفهوم وحی و هدایت است . مثلاً کلمه دیالکتیک به مفهوم هگلی‌اش، یک حرکت و روش فکریست . تشخیص یک عده مفاهیم یا پدیده‌های متضاد در این دستگاه یا آن عقیده، و وجود این مفاهیم و پدیده‌های متضاد در قرآن، با روش دیالکتیک ربطی ندارد . این "روش حرکت فکری، این روش مخصوص گسترش مفاهیم و ترکیب آنها غیر از "تشخیص وجود مفاهیم متضاد" در این کتاب یا آن کتاب است .

داشتن یک نظر اجمالی از دیالکتیک هگل ، سبب میشود که ما قرآن را "دیالکتیکی" تفسیر و تاءویل کنیم . متقارنا ناخودآگاهانه ما بطور "فنومنولوژیکی" قرآن را تاءویل میکنیم . با این "تلاش ناخودآگاهانه تاءویلی،"سرمستی و نشئه خاصی ، موءمنین "اسلام راستین" را فرا میگیرد ، چون ناگهان،"معانی پیشرفته تکاملی" را در آن کشف میکنند و تعجب دارند که چگونه این مردمان احمق یا کافر هزار و چهارصد سال این معانی "پیش پا افتاده و بدیهی" را در قرآن ندیده‌اند و یا نادیده گرفته‌اند و حتی بر ضد قرآن رفتار کرده‌اند !

اینکه ما با تاءویل قرآن ، به دموکراسی و آزادی و یا هر ایده دیگری

میرسیم ، ثابت نمیکند که قرآن ، "واجد این محتویات" هست ، بلکه ثابت میکند که ما هم قدرت و هم روش تأویل آنرا در این جهت داریم . در اینکه ما این قدرت و این روش تأویل را داریم ، حتما" نبایستی خودآگاهانه (یا بعبارت بهتر ــ آگاهبودانه) باشد.تأویل قرآن، موقعی از مؤمن پذیرفته میشود که "داشتن این قدرت و روش" از خود،نفی و انکار شود . آنچه که صدمه به استقلال عقلی انسان میزند ، اینست که اهل تأویل ، تاریخ تحولات فکری انسان را مغشوش و معدوم میسازند .

هر فکر با ارزشی که در تاریخ از مغز انسانی رشد کرد بلافاصله در این کتاب مقدس از در عقب بداخل کشیده میشود و خلاقیت انسانی آن فکر ، انکار کرده میشود . بدینسان "تاریخ تفکرات انسانی" پدید نمی‌آید .

از طرفی ایده‌ای که قابلیت تأویل به یک جهت یافت ، بسادگی و سهولت ، قابلیت تأویل به جهات دیگر نیز می‌یابد . آغاز تأویلگری یک ایده، باز کردن راههای دیگر تأویل آن ایده است . بهترین رد "یک تأویل" ، همیشه وجود تأویل دیگریست .

وقتی یک ایده، قابلیت تأویلهای مختلف پیدا میکند ، اعتبار خود را از لحاظ صراحت و قاطعیت و وضوح از دست میدهد . اعتبار یک فکر همان وضوح و صراحت و قاطعیتش هست ، و فکر موقعی واضح و صریح و قاطع هست که "نزدیک به یک معنایه بودن باشد" یعنی فقط قابلیت یک تأویل را داشته باشد . قابلیت چند تأویل داشتن ، از اعتبار عملی و سیاسی و حقوقی یک فکر میکاهد . ایده چند معنایه، ایده‌ایست ثروتمند ولی بی اعتبار . آزادی مشتمل بر حقوق و وظایف است و ایده بایستی برای آنکه بیان حقوق و وظایفی را بکند ، کم معنا و بالاخره "یک معنا" باشد . ایده‌ای که چندین معنا در آن واحد داشته باشد ، نمیتوان عمل را در سیاست یا حقوق بر آن انطباق داد .

چون هر تأویلی از آن ایده، امکان یک نوع عمل دیگر است . بنابراین هر تأویلی ، بایستی تأویلات دیگر را مطرود و شیطانی بشمارد تا فقط خودش "تنها امکان عمل" بشود . برای "یک معنایه بودن "بایستی امکانات دیگر تأویل را بست و قدغن ساخت ، چون "التهاب تأویل"در جامعه،

خطر بزرگی برای موجودیت عقیده دارد .

از اینرو مبارزه شدید علماء دین در همه جای دنیا علیه این "التهاب تاءویلی" است. در دنیای کمونیستی نیز همین مسئله مطرح است. چرا بایستی قرآن را تاءویل کرد؟ چرا بایستی مارکسیسم را تاءویل کرد؟ این یک ضرورت حتمی در جامعه‌هائیست که یک ایده یا سیستم فکری یا یک عقیده توحیدی حکمروائی مطلق دارند. در این جامعه‌ها امکان مستقیم رهائی فکری و روحی وجود ندارد. مردم از روبرو شدن و مقابله (عصیان و اعتراض) علیه آن ایده (و با سیستم فکری یا عقیده توحیدی) اباء دارند، چون خارج از قدرت خود میدانند. تنها راه رهائی از آن ایده حاکمه مطلق، تاءویل آن ایده یا عقیده یا سیستم است. شکل ظاهری آن ایده و سیستم و عقیده را حفظ میکنند، چون احتیاج به اعتبار اجتماعی آن دارند. ولی در حین حفظ این شکل و ظاهر و کلمات و اصطلاحات، میکوشند که از محتویات و حکومت مطلقه آن رهائی یابند، بدون آنکه کسی بتواند بنام آن ایده و سیستم و عقیده توحیدی، به آنها اعتراض کند. تاءویل، تنها راه رهائی است که در این اجتماعات امکان پذیر است. دیکتاتوری آن ایده و عقیده توحیدی و سیستم حزبی، امکان حرکت مستقل فکری نمیدهد.

بنابراین این "جریان و تلاش رهائی در تاءویل" با آنکه قابل ستایش است، حکایت از وحشت از برابری (اعتراض و عصیان و انتقاد) با حکومت مطلقه یک ایده را میکند ولی دیکتاتوری مطلق آن ایده را در شکل می‌پذیرد و این وحشت، با همه تلاش رهائی، بجا میماند. تفکر مستقل، درست در همین "دست کشیدن کلی از تاءویل " تحقق می‌یابد. درست قطع همین وحشت پنهانی و جرئت به مقابله علنی است. درست، اطمینان داشتن نهائی به فکر خود و خود است. برای تضمین آزادی، بایستی "تلاش تاءویلی" به "تلاش فکری" بکشد. بزرگترین وحشت اهل تاءویل و تفسیر، اینست که تفکرات خود را بر پایه خود بگذارند. از خوداندیشی میترسند. افکار آنها بخودی خود هیچگاه اعتبار ندارد. تا افکار آنها، یا از کتاب مقدسشان سرچشمه نگیرد، یا به آنها نرسد، قابل اطمینان و اعتماد برای آنها نیست. از اینرو این عادت تحقیرآمیز در آنها پیدا میشود که همه افکار

خود را به مفاهیم کتاب مقدسشان بکشانند و جمله به‌جمله تفکرات خود را مستند به کتاب مقدس سازند. هیچگاه جمله او بر سر پای خودش نمیتواند بایستد. او برای فکر خودش (و بالطبع برای خودش) هیچ ارزشی و احترامی و خلاقیتی قائل نیست، ولی آزادی و استقلال انسانی از همین جا شروع میشود و بدون آن، انسان هیچگاه به آزادی و استقلال نخواهد رسید.

۳ اکتبر ۱۹۸۲

آنانیکه حق ساختن جهنّم دارند

ما امروزه "تغییر و تحول" در هر چیزی را دوست میداریم اما فراموش می‌کنیم که هیچ تغییر و تحولی نیست که با درد همراه نباشد. چه بسا که علاقه به تحولات، عذابی را که این تحولات با خود می‌آورند، فراموش یا تاریک می‌سازد. همیشه تحولات شدید اجتماعی، با درد و عذاب آمیخته‌اند. آنکه میخواهد جامعه را تحول بدهد، خواه ناخواه ایجاد عذاب و اضطراب اجتماعی خواهد کرد. شیرینی نتایجی که تحول در آینده خواهد آورد، از شدت عذابی که بایستی حالا کشید، نمیکاهد، فقط این عشق به آینده، عذاب حاضر را فراموش یا نامحسوس میسازد. خیال بهشت آینده، سوزش "جهنم حال" را از یاد می‌برد، اما جهنم حال از عذاب و سوزش نمی‌کاهد. انسان تنها زنده به "خیال بهشت آینده" نیست بلکه به "تمتع نقد، تمتع در حال حاضر" نیز علاقمند است و به این "تمتع نقد"، حق دارد. از این روست که وقتی "تب خیال بهشت در آینده" فرو نشست، احساس "عذاب دوزخ در حال،" بالا میرود.

لذت از تغییر دادن

کسیکه میتواند چیزی وراء خود را تغییر بدهد، احساس قدرت میکند و لذت از این تغییر دادن می‌برد. ما وقتی بتوانیم دنیای خود را تغییر بدهیم، درک قدرت بی‌نهایت خود را میکنیم. انسان با طلیعه آزادی، قدرت را دوست میدارد از این رو نیز دوست میدارد که دنیایش را روزبروز تغییر بدهد. اما دنیائی را که انسان تغییر میدهد، همیشه یک طرفه تغییرات را به خود نمی‌پذیرد. بلکه ناگهان دست در خود انسان و اجتماعش میاندازد و میکوشد که انسانرا علیرغم میلش، تغییر بدهد. انسانی که تا بحال در تغییر دادن دنیا، از قدرتش لذت میبرد، ناگهان در مقابل دنیائی که میخواهد و می‌باید او را تغییر بدهد، احساس عجز بی‌نهایت

خود را میکند. انسان نمیدانست که وقتی او دنیا را تغییر میدهد، دنیا هم روزی او را تغییر خواهد داد. انسان در اوج قدرت خود، متوجه عجز بی‌نهایت خود میشود. کسیکه بدلخواه تغییر میداد میبایستی بنا دلخواه تغییر بیابد و کسیکه تغییر دادن را قدرت میدانست، تغییر یافتن را عجز میداند. دنیا او را علیرغم میل و رغبت او، تحول میدهد و به انسانی که می‌پندارد که او تنها حق تغییر دادن دنیا را دارد، این عکس‌العمل غیرمترقبه، تلخ و عذاب آور است.

مسئله "تغییر یافتن خود" چندان عذاب آور نیست که ملاحظه اینکه دیگری، قدرت تغییر دادن او را دارد. این "احساس عجز در تغییر یافتن است" که عذاب آور میباشد. انسانی که درک قدرت در تغییر دنیا میکند، با "درک قدرت در تغییر دادن خود" آشنا نیست. انسان، آسانتر میتواند دنیا را تغییر بدهد، تا خود را. انسان، خودی دارد که از سخت‌ترین سنگها و فلزها، سخت‌تر و تغییر ناپذیرتر است. انسان، روح خود را جاوید میخواند چون ایمان به این "تغییر ناپذیری ابدی خود" دارد. او مطمئن است که خود او همیشه همان خود او هست. هیچ تغییری و تزلزلی در او تصرف نمیکند.

اما این خود او هم تغییر می‌پذیرد ولی تغییرات خود، به سهولت تغییرات طبیعت و دنیا نیست. رابطه تغییرات خود با تغییرات طبیعت چندان رابطه ساده و مستقیم نیست. از اینگذشته با تغییر دادن طبیعت و صنعت و اقتصاد، بخودی خود و در سهولت، تغییرات متناظر در انسان ایجاد نمیگردد. تغییراتی که در طبیعت داده میشود، به انسان "احساس قدرت" می‌بخشد در حالیکه وقتی تغییرات متناظرش در انسان شروع میشود، ایجاد درد و عذاب میکند و انسان "احساس عجز" میکند. کسیکه دنیا را در تمتع قدرت،تغییر قرار میدهد، بایستی روزی در رنج و عذاب از عجزش، خود، تغییر بیابد. میل تغییر دادن دیگری با میل تغییر یافتن خود،در انسان عکس‌العملهای متفاوت و متضاد دارد. کسیکه "تغییر دادن" را دوست میدارد و از آن لذت میبرد، کسی نیست که به‌آسانی "تغییر یافتن" را هم دوست بدارد.

دنیای ما ، دنیای لذت از "قدرت تغییر دادنست" نه دنیای "لذت از تغییر یافتن" . ما به اکراه، تغییر می‌یابیم . دنیا بایستی ما را تغییر بدهد . اجتماع و تاریخ بایستی به ضرورت و با پنجه های سنگیـــن خـــود علیرغم میل و رغبت ما ، ما را تغییر بدهند . ما فقط طالب و عاشق تغییر دادن دنیا هستیم . ما فقط قدرت خود را در چنین تغییر دادنی درک میکنیم . فلسفه برای ما ، تفسیر کردن و فهم (پذیرش) دنیا نیست بلکه تغییر دادن دنیاست . اقتصاد برای ما ، روش تغییر دادن دنیاست . سیاست برای ما روش تغییر دادن اجتماعست . صنعت ، برای ما وسائل تغییر دادن دنیاست . ما مستقیما" به سراغ تغییر دادن خود نمیرویم . ما حاضر نیستیم به دلخواه خود ، خود را تغییر بدهیم . چون "تغییر دادن خود" ، "گم کردن خود" ، "از دست دادن عینیت خود" است .

از این روست که ما حاضر به تغییری در خود میشویم ، که "خود ما" را تغییر ندهد . ما فقط تغییری را میتوانیم تحمل کنیم که تغییری در "هویت ما" نباشد . تغییری ، فقط مورد قبول است که انسان یا جامعه ، استقلالش را حفظ کند ، خودش بماند . هر چه تغییر به این "خودی خود" ، به این "مغز درونی خود" نزدیک شود ، بر اکراه و عذاب ما افزوده میشود . تغییراتی در ما ، به آسانی صورت می‌بندد ، که به این "خودی خود" ، به این مغز درونی خود ، نزدیک نشود و سکون و ابدیت آنرا خدشه‌دار نکند . هر چه تغییر در ما ، آسانتر است ، تغییر دادن ، مطبوع‌تر و دوست داشتنی تر است و هر چه تغییر در ما سخت تر است تغییر ، نامطبوع تر و اکراه‌آمیزتر است . ما در تغییر دادن "چیزی که وراء ماست" ، قدرت و سلطه خود را بر دیگری در می‌یابیم . ازین روست که هرچه در بیرون از ما سخت تر و مقاوم تر است بیشتر ما را بر قدرت نمائی میانگیزاند و به ما لذت می‌بخشد و هرچه بیشتر ما بتوانیم مقاومترین چیز خارجی را تغییر بدهیم ، برای ما نشاط آورتر است ، چون بیشتر ، ما به قدرت خود پی می‌بریم . ما میکوشیم که در دنیای خارج بر سخت‌ترین ، بر مقاومترین ، بر تغییر ناپذیرترین چیزها ، قدرت پیدا کنیم . ما بر چیزی قدرت داریم که بتوانیم آنرا تغییر بدهیم . قدرت ، خواهان تغییر دادن سخت‌ترین چیزها است . از این رو نیز هست که با

تغییر سنگها ، فلزها ، و طبیعت مرده شروع میکند . انسان از حرکت دادن به کوهها ، لذت می‌برد . حتی ایمان به خدا ، در "حرکت دادن به کوهها" تجلی میکند .

تغییر دادن "دنیای برونسو" ، در حینی که لحظه به لحظه بر سرمستی از قدرت ما میافزاید ، ما را اغوا میکند . " درک قدرت" ، در تغییر دادن "دنیای برونسو" ، ما را به عملی میکشاند که نتایجش را پیش بینی نکرده‌ایم . ما که با لذت ، به تغییر دادن دنیای برونسوی خود پرداخته‌ایم ، بیخبر از آنیم که آنچه را ما امروز تغییر میدهیم ، فردا ، او ما را تغییر خواهد داد . برای کسیکه تغییر دادن به دیگری ، لذت دارد و قدرت میآورد ، تغییر پذیرفتن خود از دیگری ، عذاب دارد و عجز میآورد . آنچه را امروز من تغییر میدهم ، و لذت از گسترش قدرت خود می‌یابم ، فردا همان "دنیای تغییر یافته که تجسم قدرت منست" ، من را علیرغم میل من ، تغییر خواهد داد ، و این تغییر ، انباشته از اکراه و نفرت من خواهد بود ، چون من قدرت خود را فقط در "تغییر دادن دیگری" در می‌یابم .

انسان "طبیعت همگونی نیست" که همه وجودش ، سختی یکنواخت داشته باشد . انسان از لحاظ "مقاومت در مقابل تغییر " ، طبیعتی ناهموار و ناهمگون دارد . همه وجود انسان ، یکنواخت تغییر نمیکند . از اینرو نیز بطور کلی نمیتوان گفت که انسان "تغییر یافتن خود یا تغییر دادن خود" را دوست میدارد یا دشمن . آنچه به هویت و شخصیتش (به خودی خودش) نزدیکتر میشود ، انسان سخت‌تر و تغییر ناپذیرتر میگردد و بالطبع تغییر ، دردناکتر و عذاب آورتر و اکراه آمیزترمیشود . این "خودی خود" ، دامنه‌ای از انسانست که هیچگاه نباید تغییر بپذیرد" . انسان از این رو ، برای نگاهداشتن ایمان به خود ، ایده "ابدیت روح یا بقای روح" را آفرید . هیچ تغییری در " خود حقیقی" او ، کارگر نمی‌افتد . البته چنین "خودی" که وراء تغییرات هست ، درد هم ندارد و عذاب هم نمیکشد . ولی انسان چنین خودی که "فراسوی تغییرات باشد" ندارد . از اینرو نیز وجودیست که درد می‌برد و درست هر چه تغییر به این "قسمتهای تغییر ناپذیرتر" نزدیکتر

میشود ، دردش نیز بیشتر میگردد و تغییرات در این قسمتها را منفور میدارد .

بهشت نیز با همین قسمت از انسان سر و کار داشته است ، چون قسمتیست که فاقد "درد" است و وراء دردهاست . اما "آنچه" احساس درد نمیکند ، احساس شادی و نشاط هم نمیتواند بکند . و در واقع این قسمت از انسان (روح) در بهشت ، نمیتواند کوچکترین لذتی از نعمتهای بهشت ببرد . انسانی که درد میکشد ، لذت و تمتع را هم میشناسد . کسیکه برای ابد ، وراء درد است ، وراء نشاط و لذت و تمتع نیز هست . تمتع بدون درد امـــکان ندارد . بهشت تمتعات،در میـــان جهنم دردها ساخته میشود . لذیذترین تغییرات ، تغییر دادن در چیزهائیست که وراء ما قرار دارند . تغییر دادن ، آنچه وراء ماست ، فقط احساس قدرت به ما میدهد . انسان ، در اینجا تغییر را شروع میکند ، که قدرتش را بیشتر درک میکند و درد ندارد . تغییر ، با دنیای خارجش شروع میگردد . تغییر دادن را از شیئی دیگری ، از انسان دیگری ، میآغازد . انسان میکوشد که همیشه تغییر را از "دیگری" شروع کند تا بیشتر احساس قدرت و شادی کند . ولی وقتی جان انسان ، قطرهای از " جان دنیاست " ، وقتی جان انسان ، بسته به جان طبیعت و دنیاست ، از تغییر دادن دنیا ، رنج خواهد برد . بنابراین لذت از تغییر دادن ، و جرئت به تغییر دادن ، موقعی شروع میشود که انسان ، فرد ، شدهباشد و از طبیعت و دنیا جدا شده باشد . انسانی که هنوز جانش به طبیعت بسته است ، و برای او همه چیز ، جاندار است و همه جانها بهم بستگی دارند ، نمیتواند دنیا را تغییر بدهد چون تغییر دادن هر چیزی در طبیعت ، آزار کردن خود اوست . " آزار کردن هر جانی " ، آزردن خود اوست هر جانی را که آزرد جان دنیا را میآزارد و جان خود متعلق بجان دنیاست . چنین انسانی از تصرف دنیا و غلبه بر دنیا ، دست میکشد ، چون چنین کاری ، برای او درد آور است . اما وقتی به تغییر دادن دنیای خارج و طبیعت میپردازد ، که دنیا فاقد "جان "شده است و جان او "با طبیعت " گره نخورده است . انسان از طبیعت ، بریده است . طبیعت،دیگر با او نیست بلکه در برابر اوست . انسان بایستی از طبیعت آزاد شده باشد تا بتواند طبیعت را تغییر بدهد . انسان بایستی از اجتماع ، آزاد شده باشد تا بتواند اجتماع را تغییر

بدهد . انسانی که از درد میگریزد ، قدرت خود را در تغییر دادن چیز دیگری که وراء او قرار دارد، در می‌یابد. انسان امروزه در پی "رفاه" و "تمتع بردن" و "تائید لذت نقد در طول عمر خود" است و بر همین پایه است که از تغییر دادن چیزهای وراء خود لذت میبرد. روزیکه "درد بردن"را یک ایده‌آل خود میشمرد، تغییر را از خودش شروع میکرد و چون اوج قدرت خود را در تغییر دادن خود و درد رسانیدن به خود میبافت، به "سخت‌ترین و مقاومترین چیز خودش " که "خودی خودش" و "روحش و جانش" باشد، از تغییر دادن شخصیتش ، و فردیتش میآغازید. متوجه "تولد تازه خود" میشد. و "تولد" ، در درد صورت میگیرد. تغییر یافتن خود، تولد یافتن خود بود. و زائیدن و زائیده شدن، درد داشت. آفریدن خود، تولد تازه خود در درد بود. اما انسان امروزه از درد بردن میگریزد. ما نشاط و شادی و تمتع را دوست میداریم. بدین علت نیز هست که ما "دنیای ماوراء خود" را تغییر میدهیم. و فقط حاضریم، قسمتی از خود را تغییر بدهیم که درد نیاورد و عذاب نداشته باشد. وقتی میخواهیم تغییرات را درخود شروع کنیم، از "مفاهیم عقلی‌امان" شروع میکنیم". ما مفاهیم خود را که در عقلمان هست تغییر میدهیم. مفهوم، چیزیست که ما نه آنرا دوست میداریم نه دشمن. مفهوم چیزیست که نه ما را میکشد، نه ما را میراند، نه در ما ایجاد رغبت میکند نه ایجاد اکراه.

انقلاب ، از عقل شروع میشود

ما میتوانیم در "مفاهیم خود"، بدون اینکه احساس کوچکترین دردی یا شادئی بکنیم، یا مهر و بغضی داشته باشیم، تغییرات بدهیم. چون تغییر دادن هیچ مفهومی " درد و عذاب نمی‌آورد، هیچ مفهومی در مقابل تغییر خواهی ما، مقاومت نمیکند. اگر در تغییر دادن مفهـــــوم ، ایجــاد درد در ما میکرد، ما از تغییر آن ملاحظه میکردیم و با کوچکترین تغییر دادنی ، دست از آن برمیداشتیم .اما حسن مفاهیم عقلی همینست که ما میتوانیم بطور دلخواه، آنها را تغییر بدهیم بدون اینکه این مفاهیم در مقابل ما، مقاومت کنند و ما را عذاب بدهند.

ما میتوانیم به هر "مفهومی" دست بیندازیم. هر مفهومی را که به عرصه عقل بردیم، برای تغییر دادن، آزاد میشود. تا مفاهیم به "عرصه عقل" آورده نشده‌اند، به‌آسانی تن به تغییر یافتن نمیدهند. ما میتوانیم مفهوم "هست" را در مغزمان بسادگی تبدیل به مفهوم "نیست" بکنیم، بدون اینکه کوچکترین ناراحتی و اضطرابی داشته باشیم. ما میتوانیم مفهوم "نیست" را با یک چشم به هم زدن، تغییر به مفهوم "هست" بدهیم، بدون اینکه کوچکترین احساس نشاط و خوشحالی داشته باشیم. عقل ما از تغییر دادن، نمیترسد. عقل موقعی میترسد که "منتظر ایجاد حس رنج و عذاب" باشد. ولی عقل ما مطمئن است که با تغییر دادن مفهوم، انتظار هیچ عذابی را نخواهد داشت. تغییر دادن مفهوم، همراه با زیر و رو کردن هیچ عاطفه‌ای نیست، نه ما را خشمگین میسازد، نه مهر ما را به جوش می‌آورد. آنچه در عقل ما رخ میدهد، گویا از ما نیست. ما در وجود عقل، عرصه‌ای پدید آورده‌ایم که میتواند" بی‌نهایت تحول و تغییر کند"، بدون اینکه در مابقی وجود ما، کوچکترین تاءثری و تاءلمی پدید آورد. آنچه را ما "مطالعه عینی" یا "نگرش برونسوئی" می‌نامیم، چیزی جز همین آفرینش عرصه‌ای در وجود ما نیست که در حینیکه از ماست، با ما سر و کار ندارد. تغییرات در آن، طوفان عواطف و احساسات و عذاب و اضطراب و خشم و نفرت و مهر و کین در ما بر نمی‌انگیزاند. در اینجاست که ما بدون واهمه میتوانیم از یک چیز، ضدش را بسازیم. در برابر یک فکر، فکر متضادش را بگذاریم. دو فکر متضاد را در همین عرصه، بدون هیچگونه تاءلمی بهم پیوند میدهیم و همینطور بالعکس، یک وحدتی را دوپاره میکنیم و دو قطب متضاد در آن پدید می‌آوریم. اینجا دنیای عقلست. هر تحولی، بدون درد و اضطراب و مهر و کین ممکن است. اما گامی که از این عرصه‌دورتر بگذاریم، هر تغییر کوچکی در ما، با شادی والم، با مهر و کین، با خشم و نفرت و لذت همراهست. آنچه برای عالم عقل، نمایش قدرت بود، از این ببعد، آمیخته با عواطف و احساساتست. ما میکوشیم تا هر چیزی را "عقلی بسازیم" تا امکان و سهولت تغییر دادن آنرا پیدا کنیم. عقل، آغاز تغییرات و انقلابات است. انسان هر چیزی را که میخواهد تغییر بدهد، بایستی

عنصری از عقل در آن بیامیزد. برای تغییر دادن دین، بایستی کوشید که "تصویرات و تشبیهاتش" را تبدیل به "مفاهیم" ساخت. برای تغییر دادن "عمل"، بایستی آنرا با یک " غرض اولیه" و یا " یک مقصد نهائی" همـــراه ساخت، تا سراپای عمل، عقلی ساخته شود. آنگاه همه عمل ما، حرکتی میشود که زائیده از یک غرض است یا حرکتی میشود بسوی هدف و کمال و مقصد. سراسر عمل، عقلی میشود. برای تغییر عواطف و احساسات، ما از همه عواطف و احساسات خود، تجلیاتی از عقل خود میسازیم. بدینسان امکان تغییر دادن به دین و عمل و عواطف و احساسات میدهیم. با عقلیساختن این پدیده‌ها، میکوشیم تا با همان سهولت و سرعت، تغییراتی را که به عقل داده‌ایم در این پدیده‌ها نیز صورت دهیم. اما عواطف و احساسات و اعمال از این "عقلی سازیها" گول و فریب نمیخورند. نه عمل ما بطور سراسری در یک "جنبش کمالی یا بسوی هدف" حل میشود نه بطور سراسری میتواند زائیده یک غرض و نیت باشد. همینطور عواطف و احساسات ما سراپا تابع عقل نمیشوند و تنها تجلی عقل نمیگردند. همینطور هیچگاه دین حاضر نمیشود که "تصاویر و تشابیهش" را تقلیل به "مفاهیم عقلی" بدهد، ولو آنکه موقتا" برای مصلحت زمانی و مکانی از تصاویر و مفاهیمش و تشابیهش، مفاهیم متداول زمان را برای جلب توجه مردم بیرون بکشد. این عینیتی را که میان "تصاویر دینی" و "مفاهیم عقلی" میدهد، با تغییر شرائط زمانی، بلافاصله منکر میشود و میکوشد از همان تصاویر، مفاهیمی دیگر بیرون بکشاند. از اینگذشته تقلیل یافتن به مفاهیم عقلی برای دین خطر دارد، چون خود دین در بحبوحه تحولات قرار میگیرد و این تغییرات، به سطوح اکتفا نمیکنند. بنابراین بازگشت دین، با همه تلاشها برای عقلی سازیش، به تصاویر حتمیست، تا آنکه خود را از دسترسی تغییرات خارج سازد.

تلاش برای عقلی سازی هر پدیده‌ای، تلاش برای "تغییر دادن آن" و "کاستن درد تغییرات" و "کاهش مقاومت این پدیده‌ها در مقابل تغییرات" است. ما با عقلی سازی دین و عواطف و احساسات و اعمال به خود جرئت میدهیم تا در آنها نیز تغییرات بی‌نهایت بدهیم. ما با عقلی ساختن

آنچه در عمق ما نشسته است ، "خود" را به تغییر یافتن "اغوا" میسازیم . ما میکوشیم که دنیای عقل را در سراسر وجود خود گسترش دهیم و همه چیزها را در خود ، استحاله به عقل بدهیم ، تا تغییر دادنشان ، سهل و بی‌درد باشد و بر درک قدرت ما بیافزاید .

بدون جهنم ، هیچ بهشتی را نمیتوان ساخت

بالاخره دنیائی را که در وراء خود به میل و با نشاط قدرت ، تغییر داده‌ایم ، در خانه خود ما را میکوبد ، تا درون ما را ، طبق ضروریاتش ، آنطور که دنیا میخواهد ، تغییر بدهد و ما در مقابل این دنیا ضعیف‌تر از آنیم که بتوانیم تاب مقاومت داشته باشیم و از اینجاست که فصل "درک قدرت " پایان می‌پذیرد و فصل "درک درد" شروع میشود .

هر که میخواهد دنیا را تغییر بدهد ، تغییر را از عقل شروع کرده است . کسیکه قدرت عقلی دارد ، "تغییر دادن" را چیزی سهل میشمارد و فراموش میکند که انسان ، تنها از عقل تشکیل نشده است و به آسانی نمیتوان "سراپای انسان" را تبدیل به عقل ساخت و بالطبع "تغییر دادن انسان" عذاب آور است . عقل در تغییرات بی نهایت مفاهیم کوچکترین دردی ندارد . عقل ، قسی است ولی نمیداند که قساوت چیست . دنیای ما ، دنیای انسانست و تغییر دادن انسان ، دردناکست . آنکه "دنیا" را میخواهد تغییر بدهد ، انسانها را تغییر میدهد و انسانها را به عذاب می‌آورد . برای آنکه انسان و اجتماع" عذاب نبرد ، او فلسفه‌ای میسازد که قساوت را موجه و مشروع میسازد و به آن حقانیت میدهد . گروهی که به خود رسالت تغییر دادن دنیا را میدهند ، برای آنها "تغییر دادن" لذت دارد ، چون احساس قدرت خود را میکنند اما برای مابقی اجتماع که بایستی "تغییر بیابند" ، تغییر یافتن ، عذاب آور است و احساس عجز خود را میکنند . کسیکه تغییر میدهد ، چنان "لذت درک قدرتش" او را فرا میگیرد که نمیتواند احساس بکند که آنکه تغییر داده میشود ، آخرین تلخی و درد عجز خود را میبرد . کسیکه "تغییر می‌یابد" ، با "سراسر وجودش " سر و کار دارد ولی آنکه تغییر میدهد ، قدرت عقلش ، وجود او را فراگرفته

است. او "عقلی شدن هر انسانی" را یک جریان بدیهی و عادی و پیش پا افتاده میداند. هر کجا عقل، حکومت کند، به آسانی بایستی تغییر بکند. ایمان به عقل در هر انسانی، سبب میشود که انسان معتقد بشود که هر انسانی بطور طبیعی، همگام با تغییرات میشود. و هر مقاومتی علیه تغییر و انقلاب، از فقدان عقل، از ظلم و جهل، از مقهور بودن به عواطف، از ضعف و عجز او سرچشمه میگیرد. عقل بایستی حکومت کند و پیروز شود. عقل بالاخره به ما حق قساوت کردن و تحمیل فکر و تحمیل تغییرات را میدهد. آنکه تغییر دادن دنیا را ایده‌آل خود ساخته است، به خود "حق عذاب دادن دیگران" را میدهد.

هر کسی که میخواهد بهشت بسازد، "حق ساختن جهنم" را نیز با "حق ساختن بهشت" از مردم میگیرد. به هر کسی که "حق ساختن بهشت" برای خود دادید، به او "حق ساختن جهنم" نیز برای خود داده‌اید. بدون جهنم، هیچ بهشتی بنا نمیشود. برای اینکه بهشتی ساخت، بایستی پیشتر جهنمی ساخت. برای رسیدن به هر بهشتی، معمولا" بایستی از جهنم‌هائی گذشت. بهای هر بهشتی، چندین جهنم است. هر کسی میخواهد بهشتی بسازد، وقتی دست بساختن بهشت میزند متوجه میشود که پیش از ساختن بهشت، احتیاج بساختن جهنم دارد.

برای رسیدن به بهشت، بایستی صبر کافی برای عبور از جهنم‌ها را داشت. کسیکه همیشه در عبور از این جهنم‌ها به فکر بهشت است، به بهشت خواهد رسید. ولی کسیکه تنها دلش را به "بهشت نامعلوم در آینده" نمیتواند خوش کند، این "جهنم دوره گذر"، او را بشدت خواهد سوزانید. برای عبور از جهنم‌ها، بایستی" خیالی نیرومند از بهشت" با خود داشت و هیچگاه این خیال را رها نکرد. ولو آنکه هیچ "خیال آبادی" جامه تحقق به خود نپوشاند، با داشتن چنین خیالی، زندگانی در بسیاری از جهنم‌های اجتماعی، گواراتر خواهد شد.

فراموش نکنید، به کسیکه حق ساختن بهشت و خیال آباد داده‌اید به او هم "حق" و هم "قدرت" ساختن جهنمی را نیز داده‌اید و معمولا" از این حق و قدرت دوم، زودتر وبیشتر استفاده خواهد برد. ساختن جهنم

آسانتر از ساختن بهشت است .

۱۴ ژوئن ۱۹۸۳

سایتهای اینترنتی استاد منوچهر جمالی

که در آن هم نوشته ها و هم سخنرانی های استاد جمالی
برای علاقمندان در دسترس است :

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com

آیا طبقه متوسط میانه رو است؟

رسالت تاریخی طبقه متوسط در ایران

باید حکومت کرد

برای قدرت داشتن ، بایستی به "فکر" قدرت بود . رسیدن به قدرت ، احتیاج به "فلسفه قدرت" دارد . قدرتی که عبارت‌بندی نشده است ، خود را نمی‌شناسد و نمی‌تواند به دیگران خود را بشناساند . قدرتی که خود را به خود و دیگران می‌شناساند ، اعتبار پیدا می‌کند . آنکه آزادی می‌خواهد ، بایستی قدرت بخواهد و آنکه برای کسب آزادیش قدرت می‌جوید ، بایستی وارد دنیای سیاست بشود .

آنکه دست از سیاست می‌کشد و از سیاست می‌پرهیزد ، دیگران بر او حکومت خواهند کرد . وقتی تو حکومت نکنی ، دیگری بر تو حکومت خواهد کرد . هیچکسی بهتر از من بر من حکومت نمی‌کند . انسان در اجتماع فقط دو امکان دارد : یا باید خودش حکومت کند یا بایستی حکومت دیگری را بر خود بپذیرد ، و خود ، برده و مطیع دیگری بشود . کسیکه دست از سیاست و حکومت می‌کشد ، آزادی نخواهد داشت . شاید ما از "حکومت کردن" اکراه داشته باشیم ولی به "آزادی داشتن" علاقمندیم . برای خاطر همین آزادی که دوست می‌داریم ، بایستی آن اکراه را بر خود بپذیریم . این "اکراه به خاطر آزادی" بهتر از آن "اکراه در زیر استبداد" است . اکراه به خاطر آزادی برای آنست که نمی‌دانیم آزادی بدون قدرت ممکن نیست ولی اکراه در زیر استبداد برای آنست که ما آزادی خود را هیچگاه نمی‌توانیم از یاد ببریم . اکراه از حکومت کردن، نشانه جدا پنداشتن آزادی از قدرت است و اکراه در زیر استبداد نشانه نپذیرفتن قدرت بدون آزادی است .

کمک به ضعیف

کسیکه سیاست را به دیگری وامی‌گذارد، خود را در اختیار دیگری می‌گذارد. بدون اظهار قدرت و حاکمیت، نمی‌شود زیست. کسیکه در سیاست مداخله نمی‌کند، اظهار به عجز خود می‌کند، و هر قدرتی در اجتماع، طبیعتش، گسترش است. هرکجائی "خلاء ضعف" پیدا شد، قدرت طلب آنرا پر می‌کند. کسیکه دست از سیاست می‌کشد، امکان گسترش به قدرت طلب می‌دهد. قدرت طلب، همیشه به کمک "عاجز و ضعیف" می‌شتابد، تا تسلط به عاجز و ضعیف پیدا کند. قدرت طلب همیشه ضعفا را دوست می‌دارد. قدرت‌طلب همیشه پرچم مستضعفین را بدوش می‌کشد. جائی که میشود کمک کرد، جائیست که میتوان قدرت بدست آورد. ضعیف، نبایستی کمک هیچکسی را بپذیرد، چون هر کمکی به ضعیف، ضعف او را پایدار می‌سازد. ضعیف، با کمک گرفتن از دیگری، ضعیف می‌ماند. ضعیف، با کمک دیگری نیرومند نمی‌شود. کمک، همیشه ضعیف می‌سازد. ضعیفی که از کمک دیگری چشم می‌پوشد و بخودش اطمینان می‌کند، اولین گام را بسوی کسب قدرت برداشته است. کارگرانی که کمک از روشنفکران می‌گیرند، آقای فردای خود را می‌پرورانند. روشنفکری که به کمک کارگران می‌شتابد، در پی کشف میدان قدرت است. قدرت را کسی "انفاق" نمی‌کند. با قدرت، هرکسی "تصرف" می‌کند. دنیای قدرت، دنیای اخلاق نیست. دنیای سیاست در دموکراسی، دنیای "پخش عادلانه قدرت میان افراد" است نه دنیای "بخشش قدرت از نیرومند به ضعیف". کسی قدرت را به کسی برای اینکه "تقوای اخلاقی" دارد و "متقی و عادل" است، وانمی‌گذارد. محاسبات قدرت را نبایستی با معاملات اخلاقی درهم آمیخت. کسیکه قدرتش را به مردی برای تقوایش می‌بخشد، حسابداری قدرتش از دستش بیرون می‌رود. هیچ قدرتی بر اصل "تقوا" تقسیم نمی‌شود. متقی‌ترین شما نبایستی مقتدرترین شما باشند. قدرتی که متقی بر پایه تقوایش می‌گیرد "حقوق سیاسی" شما را تبدیل به "اصول اخلاقی" می‌کند. در اخلاق، عمل نیک، ایجاد هیچ حقی نمی‌کند. کسیکه قدرتش را به متقی می‌دهد، یک عمل اخلاقی می‌کند. بنابراین این

عمل او ایجاد حقی برای او نمی‌کند متقی برای تقوایش، قدرت دیگری را می‌گیرد،از اینرو دیگری نمی‌تواند بر او حقی داشته باشد و متقی فقط بر میزان تقوایش عمل می‌کند نه بر پایه "حق دیگری به او". قدرت در دموکراسی بر پایه "حق"، تقسیم میشود نه بر اصل اخلاق و دین. کسی به من قدرت را "نمی‌بخشد"، بلکه هر فردی بعنوان انسان "حق به قدرت" دارد و حق ندارد این "حق به قدرت" را از خود سلب کند.

هر کسی از "حقی که او به قدرت دارد"، استفاده نبرد و در حکومت و سیاست شرکت نکند امکان گسترش و تجاوز قدرت برای دیگری باز می‌کند. ستمکار برای این پدید می‌آید چون "ستم پذیری" هست. "قدرت بیش از حد" به وجود می‌آید چون جائی در اجتماع "ضعف بیش از حدی" هست. این "ضعف بیش از حد" را در اجتماع بایستی رفع کرد تا آن "قدرت بیش از حد" از بین برود. کسیکه آزادی می‌خواهد ولی سیاست نمی‌خواهد، کسی است که می‌خواهدبدون قدرت زنده باشد. آزادی را می‌توان فقط در "دنیای سیاست" داشت. "آزادگی"، یک واقعیت "فردی" است، ولی "آزادی"، یک واقعیت اجتماعی.

وداع از آزادگی ــ به استقبال آزادی

در "آزادگی"، هرکسی، می‌خواهد نه آقا داشته باشد نه آقای کسی باشد. نه می‌خواهد بر کسی حکومت کند نه می‌خواهددیگری بر او حکومت کند. آزادگی، نفی قدرت می‌کند. آزادگی، فارغ از قدرت است. اما در آزادی، هر کسی می‌خواهد حاکم بر اجتماع خود و مطیع به حکومت خود باشد. او وقتی امری را اطاعت می‌کند که از خودش باشد.

آزادگی را می‌توان بطور "فردی" تحقق داد. ولی آزادی را فقط با همکاری دیگران می‌توان تحقق داد.

هیچکسی به خودی خودش، آزاد نمی‌شود. تا کسی قدرت نمی‌خواهد، کسی نیز مزاحمش نیست، حتی تشویق هم می‌شود. مزاحمت از موقعی شروع می‌شود که انسان "حق خود را به قدرت برای کسب آزادیش" بطلبد. برای آزادگی، قدرت لازم نیست ولی آزادی بحث "برخورد قدرتها و تعادل

قدرتهاست" ایده‌آل آزادگی عرفای ما ، قدرت را برای ما مکروه می‌سازد ، ولی برای کسب آزادی ، قدرت شرط اولست . بر اساس "قدرت هر یک از ماست" که مسئله تعادل قدرتها در اجتماع و سیاست طرح می‌گردد . ما بایستی دنیای "آزادگی" را ترک کنیم و وارد دنیای آزادی بشویم . در آزادی ، قدرت دوست‌داشتنی است . قدرت را به اندازه آزادی و برای آزادی خود باید داشت . هرکسی بایستی مقتدر باشد ، تا بتواند آزاد باشد . بدون قدرت ، می‌توان "آزاده" شد ولی نمی‌توان "آزاد" بود . "جامعه آزادگان" وجود ندارد ، بلکه "افراد آزاده" معدودی در یک" جامعه ضعیف و غیر آزاد" وجود دارند . برعکس ، آزادی را می‌توان فقط در "جامعه آزاد" داشت . در جامعه آزاد ، همه آزادند و یا بایستی همه آزاد باشند . همه حق به آزادی دارند . در جامعه‌ای که یکی آزاد نیست ، همه آزادی ندارند . از اینرو در جامعه آزاد ، هرکسی موظف است برای "تضیع حق آزادی" یک فرد یا گروه دیگر ولو آنکه نیز بی اهمیت باشد ، مبارزه کند . فقدان آزادی یکنفر ، صدمه به آزادی من و آزادی اجتماع می‌زند . کسیکه قدرت و سیاست را نمی‌خواهد ، بایستی با یک اکثریت ضعیف در جامعه ، و چند نفر آزاده در آن که همه فاقد قدرتند ، قناعت کند و دست از "آزادی" بکشد . توجه دادن مردم به "آزادگی" ، امروزه ، انحراف دادن مردم از "آزادیست" . از اینرو بود که در زمان شاه اینقدر به عرفان اهمیت داده می‌شد . ایده‌آل آزادگی ، ما را از تحقق آزادی باز می‌داشت . چنین آزادگی بر ضد آزادیست . با آزادگی حافظ ، مانع رشد آزادی شدن ، تبدیل حافظ به دشمن آزادیست . ما باندازه کافی درس آزادگی خوانده‌ایم . بایستی الفبای آزادی را آموخت یعنی بایستی الفبای قدرت را فرا گرفت .

چرا سیاست ، کثیف است ؟

آنانیکه می‌خواهند ، فقط از زندگانی لذت ببرند و کاری به سایر کارها ندارند ، و برای "حصر وقت در تمتع" ، دست خود را به سیاست "آلوده نمی‌سازند" ، بایستی به اجبار از "داشتن آزادی" نیز صرفنظر کنند . بدون ناراحتی سیاسی نمی‌شود خوش بود و خوشی با سیاست بدست می‌آید .

سیاست کثیف، پشت دیوار خانه من نمی‌ماند و برای ورود در خانه من در نمی‌زند. سیاست کثیف، هرکسی را کثیف می‌سازدولو آنکه درخانه‌اش را هم محکم ببندد و دیوار خانه‌اش را هم به آسمان بکشاند. با جدا ساختن خود از سیاست و کناره‌گیری از سیاست، سیاست را نمی‌شود تمیز ساخت و خود را نمی‌توان پاک نگاهداشت. سیاست، دریائیست که هرکس درآن شنا می‌کند و وقتی که کثیف شد، همه آلوده می‌شوند. در چهار دیواره خانه من، این آب "کُر" نمی‌ماند. یا تمام دریای سیاست بایستی تمیز بشود یا همه جایش کثیف خواهد بود.

سیاست، کثیف است چون همه ما کثافات خود را در "دریای سیاست و اجتماع "میریزیم.سیاست، زباله‌دان ما شده‌است. چون ما سیاست را تحقیر میکنیم. هر چه را حقیر میسازیم کثیف میسازیم. زباله‌دان جای کثافت است. ما تاریخ را هم تقلیل به زباله‌دان داده‌ایم چون بتاریخ بنظر تحقیر می‌نگریم. ملتی که تاریخش را زباله‌دان می‌کند هیچ مرد تاریخی نخواهد پرورد. تاریخ جائیست که بالاخره همه چیز قضاوت و تصفیه میشود. سیاست برای این آلوده است، چون "همهٔ‌مردم" در سیاست شرکت نمی‌کنند، جائیکه "همهٔ‌مردم" میکوشند در سیاست مداخله کنند، فضای سیاسی، باز و روشن و شفاف می‌ماند. هر کسی برای "حفظ قدرتش"، احتیاج به اطلاعات صحیح از شئون وامور اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد. همین "تقاضای مصرانه همه برای داشتن اطلاعات"، ایجاد فضای روشن سیاسی می‌کند. چون هیچکسی نمی‌گذارد که اطرافیانش آب را آلوده سازند. هر چه از این احتیاج به اطلاعات، کاسته شود، و مردم نسبت به حفظ قدرت خود لاقید بشوند، فضای سیاسی، مه‌آلود خواهد شد. جائی سیاست کثیف میشود که مردم خود را از سیاست دور بدارند. دوری از سیاست، انسانرا پاک نگاه نمی‌دارد ولی سیاست را کثیف‌تر میکند. کسیکه میخواهد قدرتش را بگستراند، آب را گل‌آلوده میسازد، تا کسی "گسترش قدرت او را نبیند" و دیگری قدرت خود را میخواهد بگستراند وقتی من نخواهم اظهار قدرت در عالم سیاسی بکنم.

کسیکه دست از سیاست می‌کشد، ایجاد خطر برای دموکراسی می‌کند.

چون در دموکراسی هر کسی باید حکومت کند . هر کسی که در سیاست مداخله نمیکند ، دست از حق حاکمیت خود میکشد . کسیکه در سیاست مداخله نمیکند ، از تنفیذ قدرتش دست میکشد و بدینسان "خلاء قدرت" میسازد ، و هر چه این "خلاء قدرتها" زیادتر شد (افراد ، لاقیدتر به سیاست شدند) امکان رشد یک "قدرت مطلق" در این خلاء بزرگ ، میافزاید . یک "خلاء بزرگ قدرت" ، هیچگاه خالی نمی‌ماند و تقاضای پرشدنش در جامعه،قدرت طلبان را به رقابت‌تصرف این "خلاء بزرگ قدرت" میانگیزاند . قدرت‌طلب همیشه تصرف قدرت را از "خلاء قدرت" شروع میکند . همیشه میکوشد فضائی را که لاقیدهای سیاسی ایجاد کرده‌اند در آغاز پر کند . در هر جامعه این "خلاء بزرگی را که لاقیدهای سیاسی ایجاد میکنند" ، آماده تصرف است و هر کسی که آنرا تصرف کرد ، مابقی قدرتهای جامعه را می‌تواند تصرف کند . بدینسان عدم مداخله در سیاست ، شرط ضروری و کافی برای پیدایش "حکومت استبدادی" است . کسیکه در سیاست مداخله نمیکند ، بخود خدمتی نمی‌کند و به جامعه ضرر می‌رساند . جائی که هیچکس در سیاست نیست ، فقط یکنفر قدرت مطلق دارد . برای نفی قدرت مطلق بایستی همه در سیاست وارد شوند . هر کس سهمی از قدرت دراجتماع دارد و وقتی این سهم از طرف او تصاحب نشد ، از طرف دیگران چپاول خواهد شد . ملت قدرتی را که از شاه گرفت ، تصاحب نکرد . هر کسی سهمش را به خانه نبرد و شبانگاه همهٔ این قدرت را دیگری تصاحب کرد .

آوارگان امروزی و تبعیدیان دیروزی

تمرین دموکراسی از آنجا شروع میشود که هر کسی تصمیم بگیرد در سیاست وارد بشود و از "تمتع‌گیری خالص برای خودش" چشم بپوشد . برای "داشتن زندگانی مرفه" نیز بایستی سیاست داشت . بدون ورود در سیاست ، هیچ قدرتی (هر چه هم مطلق باشد) نخواهد توانست "امنیت برای تمتع از رفاه "را برای ما بیافرینند . امنیت اجتماعی و حقوقی و مملکتی را نمیتوان تنها به پلیس و ارتش واگذاشت . از طرفی امروزه بزرگترین لذتهای مادی ، بدون داشتن آزادی ، نه تنها بی‌مزه است ، بلکه تلخ هم میباشد . این

آزادیست که چاشنی ضروری هر لذتی و رفاهیست. شاید بسیاری از ایرانیان در خارج باشند که برای "تمتع بردن محض" حاضرند در بازگشت به ایران هر گونه شرائط سیاسی را بپذیرند. اما همین ایرانیان که در خارج با همه بیزبانی و غربت رنج میبرند، اما با "مزه آزادی" آشناتر شده‌اند و بایستی بدانند که "رفاه و تمتع خالص" نیز در ایران، دیگر آنها را ارضاء نخواهد کرد. رنج از غربت، مزه آزادی را از بین نمی‌برد ولی وقتی غربت تمام شد، آزادی مزه‌اش زیر زبان می‌آید. دوری کردن از سیاست، انسان را از فشار پنجه‌های قدرت نمیرهاند.برای رهائی از فشار پنجه‌های قدرت، بایستی نیرومند شد، بایستی سیاسی شدو انسان در "سازمان دادن خود در گروههاست" که "قدرت سیاسی" می‌یابد. حتی علیرغم "دولت سیاسی" بایستی "سازمانهای متشکل سیاسی فراوانی" باشند، تا آزادی در اجتماع تاءمین گردد. برای کسب آزادی راهی جز "متشکل شدن" نیست تا "قدرت سیاسی" پیدا گردد. فرد را به آسانی می‌توان از بین برد اما یک سازمان سیاسی، دوامش و مقاومتش بیشتر است. یک مستبد میتواند براحتی "افراد مزاحمش" را که همان "رجال سیاسی" هستند از بین ببرد یا تبعید کند، ولی "سازمانهای سیاسی" را نمیتواند به راحتی نادیده بگیرد و از هم متلاشی سازد. مبارزه برای آزادی، مبارزه در سازمانهای متشکل است. برای آزادی، تنها نمیشود جنگید.آزادی در جامعه و با جامعه و برای جامعه است و در جمعست که بایستی برای آزادی جنگید. "آزادگی" را میتوان به تنهائی یافت. اما برای "آزادی" بایستی متشکل شد. آزادگی، فارغ از قدرت است، لاقید به قدرت است اما آزادی را فقط با قدرت میتوان بدست آورد. آزادی، یک مسئلهٔ سیاسی است و سیاست فقط در سازمان دادن قدرتهای فردی امکان دارد. بدون سیاست نمیشود در جامعه زیست. سیاست هوائیست که ما باید تنفس بکنیم تا زنده بمانیم. آزاد، میتواند آزاده بشود ولی آزاده نمیتواند آزاد باشد. حافظ آزاده‌ای بود که نمیتوانست آزادی داشته باشد.

کسب قدرت و آزادی، مشگل‌تر از کسب ثروت است. کسیکه قدرت و آزادی نمیتواند کسب کند، ثروتی که بدست آورده، در خطر و تزلزل است.

کسیکه قدرت و آزادی ندارد، مالک خاک وطنش نیست. انسان آنقدر مالک است که قدرت و آزادی دارد. مالک بدون قدرت و آزادی، یعنی یکنفری که حکم به تبعیدش داده‌اند ولی هنوز آن حکم را ابلاغ و اجراء نکرده‌اند. آوارگان امروز، تبعیدیان دیروزند که از حکم تبعیدشان بیخبر بودند. حکم تبعیدشان را شاه داده بود، ولی‌خمینی ابلاغ و اجراء کرد. آنها دیروز، مالکین بی‌قدرت بودند. بدون قدرت، انسان بیوطن میشود. اگر قدرت مال همه بود، کسی نمیتوانست وطن را از دست "همه" بیرون آورد و بالاخره اگر قدرت مال همه بود، کسی انقلاب نمیکرد و کسیکه قدرت را تصاحب کرد آنرا به "همه نمی‌بخشد". شاه را همه از قدرت انداختند اما نمی‌دانستند که چگونه بایستی قدرت را تصاحب کرد. میشود قدرت را از چنگال کسی بیرون آورد، اما تصاحب آن قدرت تنها بیرون آوردن این قدرت از چنگال او نیست. با سلب قدرت از شاه، تا آنکه قدرت مال همه بشود، فاصله زیادی بود. پیش از هر قیامی، سهمی را که باید از قدرت برد، مشخص سازید. قدرت خود را نبایستی به هیچ رهبری بخشید. قدرت، بخشیدنی نیست. انسان، هر چه را "بخشید"، هیچ حقی به برگشتنش ندارد. بخشیدن که یک عمل بزرگوارانه اخلاقیست، ایجاد حق نمیکند. ثروت را وام میدهند تا با بهره بازپس بگیرند اما قدرتی را که به وام بدهند، نه تنها هیچگاه بازپس نخواهند گرفت، بلکه بایستی بهره آنرا نیز به وامگیر بدهند. تنها چیزی که وام دادنی نیست، قدرت و آزادیست.

بایستی قدرت خواست

امروزه "قدرتخواهی" یک امر طبیعی و بدیهی بنظر میرسد. ولی "خواستن قدرت" همیشه چنین بدیهی و طبیعی در اجتماع نبوده است. با پیدایش طبقهٔ متوسط در تاریخ است که "قدرتخواهی" کشف میشود و با قدرتخواهی، مسئله "آزادی" در اجتماع طرح میشود. بدینسان طبقه متوسط در تاریخ جدید، قدرتخواهی و آزادی را کشف میکند. و کسیکه برای اولین بار کشف میکند که قدرت خواستن خوبست، آگاهانه راه و روش بدست گرفتن قدرت و آزادی را کشف میکند. همین کار را طبقهٔ متوسط در

اروپا کرد ولی طبقهٔ متوسط درایران حتی آگاهانه قدرت را نخواست تا چه رسد به اینکه دربارهٔ راه و روش تصاحب قدرت و آزادی خودش بیندیشد. طبقهٔ متوسط در ایران، بی‌فلسفه بود.

در گذشته، هیچکس قدرت نمی‌خواست. هیچکس حق نداشت قدرت بخواهد. هر کسی در مقامی بود که خدا می‌خواست، هر کسی در طبقه مقدرش بود. این خداست که قدرت میدهد و قدرت میگیرد. قدرت، همه‌اش ازآن خدا و نمایندگانش و برگزیدگانش هست. تغز من تشاء و تذل من تشاء. کسی حق دخالت در کار خدا نداشت. طبقهٔ متوسط، موقعی وجود پیدا میکند که قدرت "بخواهد".

طبقهٔ پائین، مشروعیت "داشتن قدرت" نداشت و به فکر داشتن قدرت نبود و قدرت را حق خود نمیدانست. این قدرت را خدا به او نداده بود که حقش را بخواهد. طبقه بالا، مشروعیت داشتن قدرت داشت. خدا او را برای قدرت برگزیده بود و این حق را به خود منحصر میدانست. از این رو "خواستن قدرت" امری بر ضد مشیت الهی و بر ضد نظام الهی بود. اما طبقه متوسط برای موجودیت خود بایستی قدرت "بخواهد" و بایستی "مشروعیت" یا "حقانیتی" برای این "خواست خود" پیدا کند. وقتی دین و آخوند این مشروعیت را به او نمیدهد او بر پایه عقل و در فلسفه، حقانیت خود را می‌یابد. طبقه متوسط، فقط بر پایه عقل، حقانیت وجودی خود را می‌یابد نه دردین. او برای آنکه بتواند "قدرت بخواهد" و به خود ایمان آورد و اعتماد نفس پیدا کند بایستی‌ایجاد فلسفه بکند. دین، فقط قدرت را به یک فرد یا گروه خاصی بر میزان خاصی میدهد. آنکه خدا بر میگزیند، آنکه خدا بطور خاصی به او علم خودش را میدهد (امام) قدرت دارد، حق و مشروعیت داشتن قدرت دارد. طبقه متوسط حتی حق موجودیت ندارد. از اینرو طبقه متوسط از دین نمیتواند مشروعیت برای قدرت خود بیرون بکشد. طبقه متوسط احتیاج به "فلسفه" دارد. این عقل است که حقانیت وجودی و حقانیت قدرت و آزادی به او میدهد. قدرت برای طبقه متوسط بر معیار "ارث و نص و سنت" معین نمیگردد. قدرت برای طبقهٔ متوسط فقط و فقط "کسبی و لیاقتی" است. طبقهٔ متوسط، نه از سنت، نه از دین، نه از

وراثت ، نه از نص، حقانیت قدرت خود را میتواند استخراج کند . حقانیت قدرت او فقط و فقط بر پایهٔ "کسب و لیاقت شخصی" قرار دارد . در عالم دین "خواست قدرت برای خود" ، یک عمل ضد دینی و ضد الهی است . خداست که قدرت را میدهد و تنها برای اجرای "خواست خدا" قدرت از خدا و در خدمت تنفیذ امر خداست . اما طبقهٔ متوسط میداند که آزادی یعنی " تضمین خواست او " و این فقط بر پایه" قدرتی "استوار است که انسان مستقلا" و بدون دخالت دیگری ، کسب کند . او قدرت را برای تنفیذ آزادی خود میخواهد نه برای تنفیذ "خواست خدا".از اینرو خواست چنین قدرتی ، بر ضد اراده و حکمت الهیست . طبقهٔ متوسط در ایران در اثر عدم تشخیص این نکتهٔ اساسی ، که تناقض وجودی او را با دین و آخوند نشان میدهد ، ندانسته همیشه آخوند را "مدافع منفعت و موجودیت خود" دانست . و بجای تهیه "فلسفه خود" از "دین برای مشروعیت وجودی خود مدد خواست" . بر دشمن وجودی خود برای ابقاء وجود خود تکیه کرد و هنوز ندانسته و ناخودآگاهانه این عمل احمقانه را ادامه میدهد و از طرفی هر چه روشنفکران به مدد فراهم ساختن ایدئولوژی برای طبقات پائین هجوم آوردند ، طبقهٔ متوسط برای "توجیه وجود خود" بیشتر به دین اتکاء کرد . بدینسان بزرگترین "اشتباه جبران ناپذیر تاریخی" خود را در انقلاب اخیر کرد . روشنفکران به طبقهٔ متوسط خیانت کردند چون تنها طبقهٔ متوسط بود که میتوانست قدرت را بدست آورد و ایجاد آزادی سیاسی کند . و آزادی سیاسی مقدمه و شرط ضروری آزادی اقتصادیست . جائی که آزادی سیاسی نیست نمیتوان آزادی اقتصادی ایجاد کرد . آزادی سیاسی کافی نیست اما لازم است .

مرزهای طبقه متوسط

طبقهٔ متوسط، طبقهایست که دو مرز دارد یعنی همه طرفش باز است . طبقهٔ بالا و طبقهٔ پائین فقط یک مرز دارند و همه قوای دفاعیشان در همین "یک مرز" متمرکز شده است و طبق ماهیت طبقهٔ متوسط، هر دو مرز طبقه

متوسط "باز" است . هم کسیکه از طبقهٔ بالا فرو می‌آید ، ناگهان به قعر "فرو نمی‌افتد". فردی که از طبقهٔ بالا ، نزول میکند ، داخل طبقهٔ متوسط میشود . همینطور طبقهٔ متوسط راه نفوذ به "طبقهٔ بالا" پیدا میکند . طبقهٔ متوسط "سدی راکه طبقهٔ بالا دور خودش میسازد" میشکند و نمیگذارد که طبقهٔ بالا بصورت یک "طبقهٔ سربسته" در آید . طبقهٔ پائین از این به بعد ، با یک خط تجاوز ناپذیر متافیزیکی از طبقهٔ بالا بریده نمیشود بلکه "راه عبور" از طبقهٔ پائین به طبقهٔ متوسط و از طبقهٔ متوسط به طبقهٔ بالا "برای همه باز و ممکن" میگردد . طبقهٔ پائین،امید و امکان و شانس زیاد برای گذر به طبقهٔ متوسط دارد . برای اولین بار ، طبقهٔ متوسط، "خط فاصلی" که میان طبقه بالا و طبقهٔ پائین بود (که یک خط گذر ناپذیر بود) از بین میبرد . طبقات اجتماع ، دیگر ، طبقات بریده و مجزا از هم نیستند بلکه طبقهٔ متوسط آن "مرزها" را تبدیل به "گذرگاه" ساخته است . با نفی "حدفاصل ماوراءالطبیعی" بوسیله طبقهٔ متوسط، عملا" جریان "نفی طبقات" صورت میگیرد . با امکان تحرک و عبور از هر طبقه به طبقهٔ دیگر ، معنای طبقات دوگانه مارکسیستی و قرون وسطائی از بین می‌رود .

طبقهٔ متوسط، خطوط مرزی میان خود و طبقات دیگر را "حد فاصل" و "حد تجاوزناپذیر" نمی‌سازد بلکه "یک مرز آزاد برای گذر" میسازد . ورود و خروج در طبقات احتیاج به گذرنامه ندارد.معیار پیشرفت در جامعه برای طبقهٔ متوسط فقط "کسب شخصی و لیاقت شخصی" است ، بدینسان ، هرگونه مرزی و حد فاصلی که از بالا (از خدا یا سنت) دیکته میشود ، طرد میگردد . کسب شخصی و لیاقت شخصی ، مرزی وراء معیار خود ندارد . در واقع طبقهٔ متوسط میتواند ایده‌آل بزرگی در سراسر جامعه پدید آورد و آن اینست که بتدریج سراسر جامعه را در طبقه متوسط جذب کند و عملا" بطور تقریبی ، جامعه ، طبقه متوسط بشود و عملا" نفی طبقات کند .

همین "نفی مرز" به عنوان "حد فاصل و تجاوزناپذیر" که بوسیله طبقهٔ متوسط، صورت میگیرد ، خود آغاز نفی طبقات است . طبقه، وقتی خطر اساسی دارد که فرد در آن ، ثابت بشود . هیچ فردی ، از لحاظ وراثتی و سنتی متعلق به هیچ طبقه‌ای نیست ، بلکه طبقه ، فقط گذرگاه فرد میشود

تا طبق "لیاقت شخصی و کسب شخصی" مقامی را بیابد. مقامات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی متعلق به هیچ طبقه‌ای نیست. هر مقامی به کسی تعلق می‌گیرد که لایق‌تر است. ایده‌آل طبقهٔ متوسط در پایان آنست که از جامعه "یک طبقهٔ متوسط" بسازد. همه را به "میانه" بیاورد. نه فقر غیرقابل تحمل و غیرانسانی و نه تمرکز بی‌پایان ثروت، بلکه جامعه‌ای که همه جایش میانه است. جامعه‌ای که نه قعر فقر و نه چند نقطه اوجی از ثروت و قدرت دارد.

طبقه متوسط، طبقه‌ای فزونخواه است

طبقهٔ متوسط بطرف بالا مرز ندارد و حاضر نیست که "مرزی" میان خود و طبقهٔ بالا بپذیرد و در همین "فقدان مرز به بالا" خطر متوجه طبقهٔ متوسط میشود. از طرفی تفکر و معیار زندگانی طبقهٔ متوسط که "کسب کردن و لیاقت شخصی" را معیار هر چیزی میداند، از طرفی همین "باز بودن راه به بالا" همهٔ افراد در طبقهٔ متوسط، فزونخواهند. همه طمع ارتقاء دارند. در میانه ماندن، مشکل است. برای طبقهٔ متوسط هیچگونه "حدی" به بالا نیست. برای او حد به بالا دیگر "حد سنتی" یا "حد ارثی" یا حد الهی" نیست. ارتقاء فقط بستگی به "لیاقت و کسب شخصی" دارد.

بنابراین طبقه متوسط، در اثر این فزونخواهی، نمیخواهد در طبقه‌اش بماند. کسیکه حد نمی‌شناسد، طبقه نمی‌شناسد. طبقهٔ متوسط، میل به توقف در میانه ندارد. لایقترین و فعالترین و با استعدادترین افراد طبقهٔ متوسط، به طبقهٔ خود وفادار نمی‌مانند، چون میخواهند به بالا بروند. طبقهٔ متوسط همیشه با استعدادترین افراد خود را از دست میدهد و طبقهٔ متوسط خود همیشه بی‌دفاع میماند. این افراد لایق و فعال و با استعداد فزونخواه، تقسیم به دو گروه میشوند. گروهی از این افراد طبقهٔ متوسط با سرمشق قرار دادن طبقهٔ اشراف و طبقهٔ حاکم و طبقهٔ بالای موجود، میکوشند که در آنها جذب شوند. بجای وفاداری به سبک زندگانی خود، مقلد طبقهٔ اشراف و طبقهٔ حاکم میشوند. اینها ایده‌آلهای طبقهٔ خود را

ترک میکنند و ایده‌آلهای طبقهٔ بالا و طبقهٔ حاکم و بالا را دنبال میکنند. بدینسان گروه فراوانی از طبقهٔ متوسط اساسا "آگاهبود طبقهٔ خود" را ندارند، بلکه آگاهبود طبقهٔ حاکم و یا بالا را دارند. یک شکاف میان واقعیت زندگانی اجتماعی آنها و آگاهبود آنها وجود دارد. طبقه‌های بالا نیز میکوشند برای رفع "خطر همین فزونخواهی طبقهٔ متوسط"، این گروه را به نحوه‌ای در خود جذب کنند یا "تشبه به سبک زندگانی خود" بدهند. این گروه از طبقهٔ متوسط به آسانی "جا میافتد". و کسیکه "جا افتاده است"، علاقه به "تغییر جا" یعنی اصلاح و انقلاب ندارد. اما گروه دیگر، به این قدرت و موقعیت اجتماعی و سیاسی اکتفاء نمیکنند. این گـــروه فزونخواه‌تر و قدرت طلب‌تر از آنست که در دستگاه موجود قدرت، جائی برای خود دست و پا کنـد. این گروه میخواهد "تمام قدرت" و "آخرین قدرت" را در دست بگیرد. همان فلسفهٔ طبقهٔ متوسط که "کسب و لیاقت شخصی" باشد، همهٔ مرزها و حدهای سنتی را در وجدانشان نابود ساخته است. بنابراین "نظام موجود" برای آنها بکلی اعتبارش را از دست میدهد.

"موجودیت هر نظامی" برای آنها، یکنوع "جا افتادگی" و "سنت" است که سدی برای لیاقت و کسب شخصی است. این گروه چشمداشتی از طبقهٔ بالا ندارند بلکه درست به "طبقهٔ پائین" نظر میاندازد. این گروه با طبقهٔ خود که طبقهٔ متوسط باشد ناسازگارند چون طبقهٔ متوسط، همه "منفردند"، همه قدرتخواهند، همه آگاهبود آزادی و قدرت دارند. به سختی میتوان به آنها حکومت کرد. بدشواری میتوان آنها را پیرو خود ساخت. در این طبقه تفاوت افکار و سلیقه‌ها زیاد است. استقلال و فردیت نیرومند است. بنابراین در اینجا زمینه برای کسب قدرت مطلق یا آخرین قدرت و تمرکز قدرت نیست.

از اینجاست که با چنین شناخت غریزی (از آنجا که خود از همین زمینه می‌آیند) از طبقهٔ خود متوجه "طبقهٔ پائین"، "توده"، "کارگران"، "محرومین" "ضعفاء" میشوند و با غریزه خاصی دفاع این گروهها را به‌عهده میگیرند.

اینها، احتیاج به رهبر دارند، اینها احتیاج به آگاهبود دارند، اینها احتیاج به مدافع دارند احتیاج به تئوریسین دارند، احتیاج به سازمان دهنده دارند و بالاخره بالاتر از همه احتیاج شدید به آقای تازه دارند. گروه اخیر از طبقهٔ متوسط که بطور غریزی در پی آخرین قدرت و قدرت مطلق است، متوجه طبقهٔ پائین میشود. آخرین "امکان بدست آوردن قدرت" در میان طبقهٔ پائین است. این گروه را به هیچوجه نمیشود جذب در طبقهٔ بالا کرد. چون این گروه میخواهد که آخرین قدرت را خود بدست آورد و نمیخواهد در دستگاه موجود، با مکانی و یا مقامی اکتفاء کند. او واقعیت را دوست نمیدارد. او واقعیتی را که دوست میدارد میخواهد بیافریند. از اینرو این گروه، رادیکال هستند. برای کسب آخرین قدرت و قدرت مطلق بایستی رادیکال بود. "کلمه" که رادیکال شد، هیجان انگیز و شورانگیز میشود. مردم را با "رادیکالیزه کردن" میتوان پیرو خود ساخت. با رادیکال سازی میتوان انسان را به اوج هیجان آورد و در قعر عقلی فرو برد. هر چه هیجان بیشتر شد، تفکر کمتر میگردد از اینرو، ملت رادیکالیزه را میتوان رهبری کرد، چون ملتی که در آخرین حد هیجان آمده است احتیاج به "رهبری مطلق" دارد. در هیجان است که میتوان اختیار مردم را از مردم گرفت. بنابراین "رادیکالیزه ساختن مردم" بهترین راه ایجاد "دیکتاتوری" است. کسیکه اختیارش را در هیجان، به امانت بدیگری واگذار میکند، در بهوش آمدن نمیتواند از او بازپس بگیرد. در هیجان، مردم اختیار خود را یکجا با هم به یک ضربه به رهبر میدهند ولی دربیدار شدن و بهوش آمدن، هر کدام بطور فردی با "جزئی از نیروی خود که در اختیار دارد" در پی "پس گرفتن آن قدرت" میرود. و متأسفانه انسان آنچه را در هیجان به آسانی می‌بخشد در بیداری و هوشیاری به آسانی نمیتواند پس بگیرد. طبقهٔ متوسط را نمیتوان رادیکالیزه کرد. هیجان، آگاهبود قدرت و آزادی را میکاهد و طبقهٔ متوسط این آگاهبود را نمیخواهد از دست بدهد. بدینسان این گروه در پی حفظ منافع طبقهٔ خود نیستند بلکه منافع طبقات پائین را عین منافع خود میشمارند و خود را با آنها عینیت میدهند و آگاهبود طبقهٔ پائین را پیدا میکنند در

حالیکه واقعیت اجتماعی آنها چیز دیگریست. از این رو انسان برعکس تفکر مارکس، آگاهبود طبقهٔ خود را همیشه ندارد.

میانه روی، ایدهآلست نه واقعیت

خوبست اندکی دربارهٔ انقلاب بیندیشیم تا بهتر به معنا و هویت "میانه و میانه روی" پی ببریم.... چرااین گروه از طبقهٔ متوسط، رادیکال میشوند؟ چرا تلاششان اینست که جامعه را رادیکال "بسازند"؟ آیا این روند، زائیده طبیعت خود طبقهٔ متوسط نیست؟ چرا انقلاب بر زمینهٔ طبقهٔ متوسط رشد میکند؟

چرا انسان، رادیکال میشود؟ با رادیکال شدنست که عمل، قاطع میشود. هر تصمیمی برای حتمی ساختن تحقق عمل، احتیاج به "رادیکال شدن" دارد. طبقهٔ متوسط، انسان را سرچشمهٔ عمل میداند. عمل از انسان است وقتی نتیجه عمل را انسان مشخص سازد. نتیجه عمل را انسان مشخص میسازد نه خدا. بالطبع هر چه "کارآئی و نتیجه عمل" بیشتر باشد، به ایدهآل او نزدیکتر میشود. و درست کارآئی عمل با "رادیکال شدن تصمیم" بهآخرین درجه میرسد.

در مفهومی که طبقهٔ متوسط از "عمل" میآورد، و نیت عمل با نتیجه عمل در دست انسان به هم پیوند میخورند و عمل ازآن انسان میگردد، انسان در پی "عملی" که "جامعهرابهتر بسازد" میرود. انسان، ایمان به خلاقیت خود میآورد. درحالیکه عمل در دنیای دینی، این استقلال و امکان "محاسبه پذیری" را نداشت. نتیجهٔ عمل در اختیار انسان نبود و خدا مشخص میساخت. چون نتیجهٔ اعمال در دست انسان نبود ارزش اعمال به "نیات" بود نه به نتایج.نتیجه عمل بستگی به "ایمان" یعنی "قبول و مشیت خدا" داشت. با چنین عملی، نمیشد انقلاب کرد، نمیشد "جامعه بهتر ساخت"، نمیشد "رادیکال" شد.

"عمل" به مفهوم طبقهٔ متوسط، آبستن از انقلاب شد. بدون مفهوم عملی که طبقهٔ متوسط آورد هیچ انقلابی نمیشد. با رادیکال کردن خود،

کارآئی و شدت و نتیجه عمل بی‌نهایت بالا میرود و تحقق عملی، قطعی میشود .

همیشه "رادیکال شدن خود" ، رادیکال ساختن دیگری" است . کسیکه رادیکال شد ، تاء ثیرش (چه در گفتار چه در رفتار) در دیگری به حد اکثر ممکنه میرسد . عملی که با تردد میشود ، حرفی که نسبی است (و با اگر و شاید همراهست) تاء ثیرش هم نسبی است . این حرف قاطع و رادیکالست که بیشترین تاء ثیر را در دیگری دارد . این فکر رادیکالست که دیگری را برمیانگیزد . حرفی که "شاید و اگر" دارد ، تاء ثیرش نیز "شایدی و اگری" است .

با یک حرف قاطعست که میتوان مردم را در حد اکثرش برانگیخت و به هیجان آورد . با "رادیکال ساختن مردم" میتوان آنها را به "حالت هیجان مفرط" درآورد . در چنین هیجانیست که "نتیجه عمل جامعه" در یک جهت محدودی که پیدا کرده ، به بی‌نهایت میرسد .

در حینیکه فعالیت اجتماع در یک جهت به بی‌نهایت میرسد ، در این حالت هیجان شدید ، مفعولیتش (تاء ثیرپذیری‌اش) نیز در یک جهت به حد اعلای خود میرسد . آخرین کارآئی و فعالیت در یک جهت ، با تاء ثیری پذیری و مفعولیت بی‌نهایت در جهت دیگر با هم توامند . جامعه در حینیکه خود را "فعال مختار میداند" و خود را "سرنوشت ساز" حس میکند ، مفعول مختار و تاء ثیرپذیر مطلق میشود . در حینیکه تاء ثیرپذیری‌اش در یک جهت به بی‌نهایت میرسد ، سراسر امکان تاء ثیرپذیری‌اش را برای همه افکار و عقاید دیگر ، از دست میدهد . این "هیجان‌پذیری مفرط" که از طرفی "تاء ثیرپذیری در یک جهت را بی‌نهایت میسازد ، قدرت قضاوت عقلی (که بر پایه مقایسه با در نظر گرفتن افکار و امکانات دیگر است) را از بین می‌برد و در این لحظات ،"سائقه پیروی کردن" بی‌نهایت رشد میکند . هر انقلابی در اثر همین رادیکالیزه شدن و هیجان مفرط و بالطبع" پیروی خواهی بیحد در اثر تاء ثیری پذیری بیحد در یک جهت" ، بهترین زمینه برای "رهبر آفرینی" و "دیکتاتور آفرینی" میباشد .

هر گروهی و رهبری میداند که بهترین مواقع برای بستن قرارداد

(تعیین نظام و تعیین قانون اساسی) همین "حالت هیجان" و "زمان دوام انقلاب" است. هیچ قراردادی، در حالت جنون، در حالتی که انسان هوشیار نیست و همهٔ جوانب را نمی‌تواند بیابد، در موقعیکه قدرت قضاوت عقلی‌اش بی‌نهایت کاسته شده است، اعتبار حقوقی ندارد. ولی با "مقدس ساختن این دوره‌های هیجانات مفرط" به اسم "انقلاب"، این قرارداد (قانون اساسی، تعیین نظام) را معتبر میسازند. در حالیکه "بنیانگذاری نظام و قانون اساسی" در "حین اوجگیری و دوام هیجانات در سراسر اجتماع"، اعتبار حقوقی ندارد. حالت پشیمانی و هوشیاری و بیداری مدتی بعد ناگهان در مردم نمودار میشود.

ولی با "هاله مقدس دادن به این دورهٔ هیجانات"، بی‌اعتبار بودن قراردادهائی را که با سرنوشت دراز مدت ملت سر و کار دارد، میپوشانند. جنون ملت، مقدس شمرده میشود. سرنگونساختن رژیم گذشته، احتیاج به هیجان و بالاخره "جنون موقت" داشت. اما بنیانگذاری رژیم جدید، احتیاج به تعقل و هوشیاری دارد و بایستی موقعی صورت بگیرد که هیجانات پایان یافته است و تعقل با خونسردی و خوابیدن نفرتها و کینه خواهیها و افزایش قدرت پذیرش افکار مختلف، استوار گردیده است. از اینروست که "بنیانگذاری نظام تازه و قانون اساسی تازه"، بلافاصله در موقعی که این هیجانات ادامه دارد و هنوز مردم را در قبضه دارد، یا مدتی کوتاه بعدازآن، معتبر و موجه نیست.

اعتبار "جنون انقلابی" و "مقدس بودن جنون انقلابی"، فقط درمورد "سرنگونسازی رژیم استبدادی گذشته" صادقست، چون این تصمیم را بطور ضمنی پیش از اوجگیری این هیجانات گرفته است یا در حال گرفتنش بوده است. برانداختن یک رژیم مقتدر استبدادی، بایستی با "هیجانات جنون آمیز" صورت بگیرد، تا جرئت و حس فداکاری به اوج برسد. عقل و هوشیاری با ترس و احتیاط همراهست. در اوجگیری هیجانات، از ترس و احتیاط کم کم کاسته میشود و این موانع از بین برداشته میشود. در مقابل یک قدرت عظیم استبدادی، عقل و زرنگی انسانرا محتاط میسازد. شرط عقل، اطاعت ظاهری دراکراهست. اکراه هر عملی

از این اطاعت، با هم جمع میشود تا روزی عقده‌ای بزرگ میشود و میترکد و در هیجان، بر عقل و شرائط احتیاطی عقل غلبه میکند. ولی بعد از براندازی، بنیانگذاری نظام تازه و قانون اساسی تازه، بایستی عقل و قضاوت، بازیچه عواطف شدید و نفرت نباشند. انقلاب، "جنون مقدسی" است که انسان بعد از گذشت‌انقلاب، برای "جنون بودنش" از آن میگریزد و برای آنکه "مقدس" است آنرا می‌پرستد.

اوج شهامتی که دراین "جنون مقدس"، تحقق می‌یابد، غرورآمیز است. هیچ انسانی که در انقلاب شرکت کرده است، چنین شهامتی را پیشتر در خود نمی‌شناخته است. ولی اوج اغفالی که در جنون مقدس (انقلاب)، تحقق می‌یابد، آمیخته با زهر پشیمانیست. مقدس ساختن جنون مقدس (انقلاب) پاد زهری برای این پشیمانی و نشئه‌ای برای فراموش ساختن این غفلت و بالاخره محرکی برای تائید و دوام غرور از این انقلاب است.

در انقلاب (جنون مقدس)، جامعه بر "ترسی که از قدرت رژیم‌موجود" دارد، غلبه میکند و همزمان با آن "ترسی را که بایستی از قدرتی که بجای آن خواهد نشست داشته باشد" فراموش میسازد. در حالیکه برای بنیانگذاری هر نظامی بایستی به همان اندازه"ترس از قدرت مطلق" و قدرت رژیمی که خواهد آمد، داشت. اما جنون مقدس (انقلاب) ترس را به کلی بطور موقت از دل میزداید. برای زیستن، بایستی ترسید. ترس، به بقای آزادی همان خدمتی را میکند که جرئت برای سرنگون ساختن استبداد. کسیکه نمی‌ترسد، بیدار نیست و محاسبه روی خطر نمیکند. کسیکه میترسد قوایش را جمع میکند و شب تا روز بیدار می‌نشیند.

جنون مقدس(انقلاب) شهامتی پدید می‌آورد که از "هیچ قدرتی" نمی‌ترسد. همیشه قدرتی که از درون انقلاب میزاید و می‌آید و در پشت سرماست، خطرناکتر از قدرتی است که در برابر ماست و میخواهیم آنرا سرنگون سازیم. ولی جنون مقدس (انقلاب) ترس ما را از همه جهات از بین میبرد ولی اجتماع همیشه در این جنون (ولو مقدس) نمی‌ماند، و وقتی این جنون موقت او را ترک گفت و بیدار شد، میترسد و شهامتی را که در حین جنون برای مقابله علیه قدرت سابق داشت، در هوشیاری و احتیاط عقلانی

ندارد. جامعه به آسانی طبق میل خود، نمیتواند خود را مجنون سازد. جامعه، خود را دیوانه نمیسازد بلکه باید دیوانه "بشود". دیوانه شدن در اختیارش نیست. انسان عاقلتر از اینست که بزودی دوباره جنون بگیرد. از اینرو شهامت (دسته جمعی) برای مقابله با قدرت تازه را ندارد. شهامت فردی (در ترور) به عنوان سرمشق، به آسانی ایجاد جنون جمعی مقدس نمیکند.

با آنکه نظام تازه، "جنون مقدس" جامعه را می‌ستاید، ولی از جنونش می‌گریزد. از این گذشته، تقدیس و تجلیل انقلاب (جنون مقدس) برای آن نیست که دوباره جنون پیدا کند، بلکه برای آنست که "جنون مقدس گذشته" را تائید کند که بنیادگذاری رژیم تازه در آن و با آن شده است. تقدیس "جنون مقدس گذشته" برای اعتبار بخشیدن به نظام تازه است نه برای تشویق او به سرنگونساختن نظام در "جنونی دیگر".

این "رادیکال شدن خود" و این سائقه برای "رادیکال سازی مردم" که این گروه از طبقه متوسط دنبال میکند، نتیجه همان "هوشیاری و عقلی" است که طبقه متوسط، عنصر اصلی زندگانی‌اش میکند. از آنجا که طبقهٔ متوسط در پیدایش تاریخی خود، آگاهبود طبقاتی خود را ندارد (میانه‌رو نیست و فلسفه و ایده‌آل زندگانی خودش را ندارد)، واقعیت اجتماعی هوشیاریش، این روش نه سیخ بسوزد و نه کبابش، این زندگانی متوسط ملال‌آور و یکنواختش، میل رادیکال شدن را در میان افراد پرتلاش خود، ایجاد و تشدید میکند.

اساسا "هیچ انسانی "در میانه‌اش" نیست. از اینرو نیز انسان بایستی "میانه رو" باشد، بایستی به میانه برود. یافتن میانه، در زندگانی و در فکر و در عواطف، یک کار مشکل است. کشف میانه و به میانه رفتن، وظیفه دشواریست.

این زندگانی معمولی و روزانه طبقهٔ متوسط که به عنوان میانه، به غلط تلقی میشود، ایده‌آل مطلوبی برای جوانان و افراد ایده‌آل دوست نیست. این "متوسط بودن"، ملال‌آور است. بلندخواهی و فزونخواهی و قدرت طلبی که ریشه‌های حیاتی طبقهٔ متوسط را آب میدهد با "این متوسط

الحالی" منافات دارد. جوانان و دانشجویان چنین میانه‌ای را دوست نمیدارند و از چنین میانه‌روی، نفرت واکراه دارند. چنین میانه‌ای برای او کسل کننده است. زندگانی واقعی پدر و مادرش برای او کابوس وحشتناکیست. از اینجاست که ایده‌آل "رادیکال شدن" در همان طبقهٔ متوسط از واقعیت زندگانی خود این طبقه میروید.

او "وسط" را یک "واقعیت تحقق یافته" در زندگانی خود میشمارد، در حالیکه " وسط"، هیچگاه "واقعیت موجود و ثابت شدنی " نیست.

درست خود طبقهٔ متوسط است که بایستی "میانه‌رو" بشود. بایستی همیشه در پی "کشف" میانه باشد. "وسط"، یک ایده‌آل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی واقتصادیست نه یک "واقعیت". اما طبقهٔ متوسط زندگانی خود را به عنوان "واقعیت وسط" تلقی میکند و فرزندان چنین خانواده‌هائی از چنین واقعیت متوسطی، نفرت و اکراه دارند و درست از "واقعیت متوسط" می‌گریزند و رادیکال میشوند. چون "ایده‌آل" خود را در طبقهٔ متوسط نمی‌یابند.

ایده‌آل، همیشه "جستنی" است، همیشه "وراء" ماست، همیشه "رؤیاست" که میخواهیم تحقق بدهیم. هرکه رؤیا ندارد، زندگی نمیکند. فردای هر کسی از رؤیای امروزش ساخته میشود. زندگانی خانواده‌ای که خودش آگاهبود طبقاتی خود را ندارد، و فقط مقلد "طبقهٔ بالا" است و میمون‌وار در پی ایده‌آل و سبک زندگانی آنها میرود، آیا می‌تواند با چنین شکافتگی در وجودش خودش، ایده‌آل طبقه جوان شود؟

از طرفی" واقعیت زندگانی طبقه وسط" را به عنوان "ایده‌آل میانه بودن" گرفتن، بزرگترین اشتباه است. میانه را همیشه باید "جست". انسان، همیشه خارج از میانه است. از این رو نیز "میانه جوئی" و "میانه روی"، یک ایده‌آل است نه یک واقعیت. طبقهٔ متوسط، همیشه در جستجوی کشف و تحقق "میانه" در زندگانی اقتصادی و سیاسی و اخلاقی اجتماع است. ایده‌آل او و رسالت او، کشف میانه در برخورد نیروهای متضاد و افراطی اجتماع در اقتصاد و در سیاست و اخلاق و حقوق و تحقق میانه در زندگانی اجتماع است. "زیستن در میانه"، "تحقق میانه" در زندگانی

اجتماعی سراسر اجتماع، هدف رسالت طبقهٔ متوسط است نه "واقعیت زندگانی طبقاتی او "در داخل طبقهٔ خودش. طبقهٔ متوسط برای تحقق وسط، نمی‌تواند مشغول و سرگرم " وجود طبقاتی خودش" باشد و مانند سایر طبقات فقط به دفاع از منافع خودش برخیزد. منفعت او "پیدا کردن و تحقق میانه" در برخورد طبقات متضاد، افکار متضاد، منافع متضاد اجتماع است.

طبقهٔ متوسط در "میانه‌روی‌اش" یک رسالت برای اجتماع در تمامیتش" دارد نه یک دفاع از حقوق و منافع طبقاتی خود. این طبقه بالا و طبقهٔ پائینند که تنها از منافع خودشان دفاع میکنند و برای منافع طبقاتی خودشان میجنگند ولی طبقهٔ متوسط، برای ایجاد ایده‌آل میانه در سراسر اجتماعست که رسالت خودش را تحقق میدهد.

بدینسان طبقهٔ متوسط "واقع‌بینی ملال آور" که فقط "وضع فعلی" را تایید بکند نیست، بلکه یک "ایده‌آلیست" تمام عیار است و یک "رسالت بزرگ تاریخی" دارد. در روزگاری که هر طبقه‌ای در فکر منافع خودش هست و جهانرا برای خودش میخواهد او در فکر منافع تمام جامعه است. او رسالت "وراء طبقاتی" دارد. او مرکز دنیا را بیش از کرانه‌هایش دوست میدارد. اما او هم نمیداند این مرکز دنیا کجاست؟ کرانه‌ها احتیاج به مشخص شدن ندارند. انسان به سرعت و آسانی در کرانه است. اما تعیین میانه، کار بزرگیست. ایده‌آل او این میانه است که بایستی در میان همه افراط و تفریطها گروههای مختلف، افکار مختلف، نیروها و عواطف متضاد و متباین بیابد.

ایده‌آلی ساختن میانه"، آفریدن میانه‌ایست که بایستی لحظه به لحظه در تفاهم قوای متضاد اقتصادی و سیاسی و اخلاقی ملت کشف شود.

او "میانه" را در آفریدن، میجوید. چنین میانه‌ای آنجا نیست تا بیابد این میانه‌ایست که او لحظه به لحظه بایستی بیافریند. رادیکال شدن کاری ندارد اما میانه‌روی و خلق میانه بزرگترین و سخت‌ترین ماجراهاست.

قدرت میانه، در میانه‌ای ثابت در اجتماع‌ماندن، نیست. بلکه قدرت هضم و جذب افراطها و تفریطهاست. طبقهٔ متوسط، نمیخواهد رادیکالها و رادیکال بودن را نفی و یا نابود بسازد. او وجود و ارزش رادیکالها را

در اجتماع در همه وجوهش تائید و تقویت میکند. طبقه متوسط از رادیکالها نمی‌ترسد. او قدرت هضم و جذب آنها را در اجتماع پدید میآورد. او "میانه" را بدون این رادیکالها نمیتواند پیدا کند و بیافریند. ایجاد میانه در فعالیت و وجود افراطها و تفریطها و تضادها و تباین‌ها ممکن میگردد. طبقهٔ متوسط نمیخواهد معدل همه چیز را بگیرد و آنگاه همه را یکسان و یکنواخت به میانه بیاورد. طبقهٔ متوسط نقطه ثقل جامعه است وقتی این نقطه ثقل مقامی پایدار دارد هرچه هم جامعه تزلزل پیدا کند، نقطه ثقل آنرا نگاه میدارد. تعادل جامعه را طبقه متوسط نگاه میدارد. بدون طبقه متوسط نیرومند، جامعه تعادل ندارد. حتی در زندگانی فردی، انسان همیشه در اولین برخورد با واقعیات و افکار و اشخاص، میل به قضاوتهای افراطی و تفریطی دارد. بلافاصله عکس العملش "به حد" میرود، رادیکال است. انسان در زندگانی عادی روزانه همیشه میان این افراط و تفریطهای احساسات و عواطف و افکارش اینطرف و آنطرف کشیده میشود. او در قبال هر چیزی، "میانه‌وار" و "میانه صفت" عکس العمل نشان نمیدهد. هرفکری، از فکری که در کنارش میروید، احساس تضاد میکند. او را قطب متضاد با خود میداند. خود را دشمن خونین همسایه خود تلقی میکند. ما در همین "متضاد پنداشتن" با همسایه فکری و عقیدتی خود، تفاوت عقیده یا فکر خود را با او در می‌یابیم. اما این درک تضاد من با همسایه‌ام، واقعیت همسایگی را رفع نمیکند. ما همسایه میمانیم با آنکه دیواره مشترک ما برای ما بعنوان تضاد تلقی میگردد.

ما در "متضاد پنداشتن فکر خود" با فکر دیگری، فکر خود را میشناسیم. ما در متضاد پنداشتن احساس و عاطفهٔ خود با احساس و عاطفهٔ دیگری، احساس و عاطفهٔ خود را اهمیت و امتیاز میدهیم. بنابراین مسئلهٔ زندگانی، مسئله "غلبه بر این تضادها و افراطها و تفریطها" است. میانه، همیشه یافتنی و آفریدنی است. هیچگاه میانه‌ای در اجتماع وجود ندارد. میانه، همیشه متحرک است. میانه‌یابی و آفرینش میانه در اجتماع، رسالت طبقهٔ متوسط است. طبقهٔ متوسط میتواند بکوشد که در جذب و هضم و تفاهم افراطها، این میانه را بیابد و پدید آورد. افراط و تضاد در اجتماع، امکان

و حق موجودیت دارد و برای اجتماع بارآور است وقتی قدرت و امکان یافتن و آفریدن میانه در اجتماع هست. طبقهٔ متوسط نمیخواهد نفی افراط و تفریط و تضادها را در مسلط ساختن طبقهٔ خود و بیرون راندن سایر طبقات از عرصه اجتماع بکند و نمیکوشد که صبح و شب در هر احساسی و در هر عملی و در هر فکری "متوسط الحال" باشد بلکه حق به پیدایش و رشد افراطها و تفریطها در اجتماع، در حالات، در افکار میدهد چون در اجتماع خود و در خود این قدرت و اطمینان را سراغ دارد که در همهٔ این تضادها و افراطها، راه به میانه را خواهد یافت.

دعوت بازگشت به بهشت

وقتی آدم در بهشت بود، همه چیز داشت. خورد و خوراک به حد وفور داشت. آسایش و آرامش اعصاب و آرامش محیط که نظم باشد نیز داشت. رفاه داشت. تمتع جنسی داشت. احتیاج به کار نداشت و در عوض همیشه تعطیلی و فراغت داشت. عذاب و رنج و مرض نمی‌شناخت و در عوض همیشه سلامتی و شادی داشت. اما همهٔ اینها را فقط به یک شرط داشت. بشرط آنکه تابع مطلق امر کسی باشد که این بهشت را ساخته بود و مالک و ناظم و ناظر آن نیز بود. هر حاکمیتی، خود را در یک "نهی" بیان میکند. یک نهی (امر به نکردن چیزی) بزرگترین نماد حاکمیت، و اطاعت از آن همان یک نهی، نماد "تابعیت در همه چیز"است. این نهی از یک چیز که نماد تابعیت در همه چیز بود، در "میان" بهشت قرار داشت. این نماد، نماد سلب حاکمیت از انسان و نفی آزادی از انسان بود. او بطور سمبلیک از خوردن یک میوه محروم ساخته شده بود، دست نزدن به این درخت و میوه‌اش، همیشه او را به فکر آزادی و حاکمیتش میانداخت. او میبایستی در بهشت، خواست خود را در مقابل خواست صاحب بهشت و خالق بهشت کنار بگذارد.

این محرومیت از یک خواست نبود. این نهی، نماد نهی‌ها و اطاعت از امرها بود. این محرومیت، محرومیت از یک خواست نبود بلکه محرومیت از تمام خواستها بود. در بهشت، او نبایستی از خود اراده‌ای داشته باشد. با درک این مطلب، سراسر بهشت برای او تبدیل به جهنم شد. متوجه شد که همه رفاهها و تمتع‌ها برای انحراف دادن او از تلخی محرومیت از آزادیست. متوجه شد که همه آرامش‌ها و خورد و خوراکها و نظم فقط برای فراموش ساختن حق او بر تصمیم‌گیری و حاکمیت است. متوجه شد که همه ترضیه امیال او برای جبران محرومیت او از آزادیست. او در بهشت، زندانی شده بود. از بهشتی نیز که انسان نتواند باختیار خود بیرون رود، جهنم است. بدینسان ناگهان همه آن رفاه و لذت و آرامش و سکوت و نظم، عذاب

آور و رنج افزا و تلخناک و وحشت‌انگیز شدند. آدم متوجه شد که او حق داشت در این بهشت باشد بشرط آنکه، آزاد نباشد. او میتوانست غرق دررفاه و آسایش باشد فقط به شرط آنکه بیش از آنچه صاحب و خالق بهشت برای او خواسته است، نخواهد. و از آنجا که آدم، بیش از آن میخواست و نهی را ولو از خدا، علیه سائقه آزادی خود میدانست آن بهشت، تبدیل به جهنم شد. خصوصیت هر بهشتی اینست که بسرعت تحول به‌جهنم می‌پذیرد. "آزادی"، برای صاحب و آفریننده بهشت، کفر و طغیان و ظلمت و ظلم و گناه و عصیان و تخطی و خرابکاری و بالاخره "همدستی و همداستانی با شیطان تلقی میشد. بدینسان بود که بهشت بالاخره برای آدم تبدیل به جهنم شد. انسان آزادی را بر بهشت و رفاه و آسایش و نظم و تمتع ترجیح داد. اگر ترجیح نمیداد در بهشت میماند و هیچگاه بهشت برایش تبدیل به جهنم نمیشد. و وقتی از بهشت فرار کرد، صاحب بهشت نام این "گریز از بهشت" را "راندن از بهشت" نامید. و نام آزادیخواهی او را عصیان و فتنه گذاشت. انسان حاضر بود که از چنین بهشتی بیرون برود ولی آزادیش را با خود ببرد. انسان میدانست که از جهنمی گریخته است که نام بهشت داشته است. هیچگاه مستبدین این منطق انسان را نفهمیده‌اند. همیشه مستبدین می‌پندارند که وقتی شکم مردم را پر کنند، وقتی آسایش و رفاه و نظم و سعادت به آنها بدهند (چه این دنیائی چه آن دنیائی) انسانها راضی و قانع میشوند و آنها با ترضیه شکم و زیر شکمشان با ترضیه احساس تجملشان، با ترضیه تمتع خواهیشان با دادن نظم و آرامش و اطمینان به آنها میتوانند بر آنها حاکمیت مطلقه داشته باشند. اما انسان، درست وقتی شکمش پر شد و به آسایش و رفاه و سلامتی دست یافت و احتیاجات ضروریش برطرف شد، اولین چیزی که میخواهد، آزادیست. اگر مدتی دم از آزادی نزند دلیل کافی بودن رفاه و تمتع و آرامش نیست. برای همین آزادیست که انسان حاضر میشود زیر فرمان خدا و صاحب و خالق بهشت بزند و پشت پا به بهشت بزند تا دست از تابعیت در مقابل قدرت بکشد. انسان از بهشت خدا رانده نشد بلکه از بهشت خدا که در این اثناء تبدیل به‌جهنم آزادی او شده بود، گریخت و خود را بیرون

انداخت . بهشت به شرط تابعیت و عدم آزادی، علیرغم رفاه وآسایش و آرامش، تبدیل به جهنم میشود . درست در اوج رفاه و تاءمین احتیاجات و وفور نعمت ، سائقه آزادی بیدار می‌شود . انسان در همان بهشت ، کمبود یک چیز را در می‌یابد و درست در اثر کمبود همان چیز وفور همه چیز را نادیده میگیرد . کسیکه آزادی ندارد ، بهشت برایش تبدیل به جهنم میشود . شما برای مردم ایجاد بهشت کنید ، تا مردم دریابند چه چیز کم دارند . کسیکه هنوز رفاه و آسایش و آرامش ندارد ، هنوز ، بهشت میخواهد ، هنوز دنبال بهشت است ولی به محض اینکه رفاه و آسایش و تمتع به حد کافی رسید (رفاه و آسایش و تمتع یک مسئلهٔ نسبی است) سائقه خطرناکی در انسان بیدار میشود که خالق و صاحب هیچ بهشتی نمیتواند ترضیه کند . اوآزادی میخواهد و سازندهٔ بهشت ، هر رفاه و تمتع وآسایشی را میتواند بیافریند ، فقط یک چیز نمیتواند بیافریند و آن آزادیست . سازندگان بهشت همیشه وجود دارند و یا وجود خواهند داشت اما کسی که بهشت میسازد نمیتواند آزادی بسازد . آزادی، ساختنی نیست . هر که سائقه آزادیش بیدار شد ، برای حفظ نظم و آرامش وآسایش بهشت ، باید از بهشت بیرون برود . آزادی، بهشت را برهم میزند . آفرینندگان بهشت ، رابطه خوبی با آزادی ندارند . بهشت ، همه چیزش حساب شده است و روی آزادی نمیشود حساب کرد . انسانهای آزاد ، انسانهای حساب‌ناپذیر و انسانهای "ناحسابی" هستند و خداوند بهشت ، خداوند "حساب" است .

انسان از هیچ جهنمی بیرون نمی‌آید ، مگر آنکه پیشاپیش "دعوتی برای بهشت دیگر" داشته باشد . او وقتی "بهشت رفاه و تمتع وآرامش و نظم را ترک" میکند به امید و روءیای آن بیرون می‌آید که به "بهشتی برود که در آن آزادی تحقق یافته باشد" . "بهشت آزادی" بجای "بهشت رفاه" . اما انسان نمی‌داند که نه از آزادی میتوان بهشتی ساخت و نه آزادی در هیچ بهشتی می‌گنجد . انسان میان دو سائقه نیرومند و متضاد قرار دارد . از یک طرف رفاهخواهی و آرامش خواهی و تمتع خواهی او را میکشد ، از طرف دیگر سائقه آزادی او را میکشد . و این دو سائقه همیشه با هم در مبارزه و دست بگریبان هم و گلاویز با همند . آرامش خواهی و رفاهخواهی و نظم

خواهی (که زائیدهٔ سائقه تنبلی و توقف و سکون و ماندن و رسیدن بایندهاست) علیرغم سائقه آزادی و جنبش و خطرخواهی است. آزادی، نا آرامی و اضطراب و پریشانی و حیرانی و شک و تردید دارد. ریسک و تقاضای بخطر انداختن خود را دارد. نگرانی دارد. عذاب در انتخاب دارد. هر تصمیم‌گیری، در اثر تعدد امکانات و عدم شناخت کافی، ایجاد رنج و ناراحتی میکند. آزادی، تحرک دارد. کسیکه همه عمر، عادت به سکون در یک عقیده داشته است، رفتن مداوم از یک فکر به فکر دیگر، گسستن از عقیده خود، شک در عقیده خود، ایجاد سرگردانی و عدم اطمینان میکند. سکون و اطمینان قلبی را نابود میسازد. انسانی که بهشت را ترک میکند، ناگهان متوجه میشود که آزادی، ترسناک و ناراحت کننده و پر از تهلکه و خطر و فاقد اطمینان است و هر گامی، احتیاج به تصمیم گیری دارد. قضاوت در آزادی، فاقد یک میزان ثابت است که در گذشته با داشتن یک میزان مطلق برایش حساب هر چیزی از بزرگ و خرد روشن بود. با داشتن "یک میزان ثابت" بسهولت در مسائل کیهانی و تاریخ و سیاست بین المللی در لحظه‌ای کوتاه تصمیم میگرفت. با یک چشم بهم زدن میدانست که فلان سیاستمدار نیک است و فلان حکومت بد است. فلان عمل، شر است و فلان عمل خیر است، فلان کار، حلالست و فلان کار حرام، فلان کس کافر است و فلان کس مؤمن. فلان کس طرفدار حقیقت است و فلان کس ضد حقیقت است، فلان کس الهی است و فلان کس طاغوتی است. کسیکه در ظرف یک دقیقه می‌توانست از کهکشانها تا دل هر ذره بسهولت داوری کند حالا برای قضاوت دربارهٔ کوچکترین مسائل پیش پا افتاده، انگشت حیرت به دندان میگزد. کم کم این رؤیای بهشت آزادی، محو میگردد و آزادی که تا بحال آنرا "بهشت" پنداشته بود، تبدیل به جهنم میگردد. آزادی، هیچگاه ایجاد بهشت نمیکند. آزادی همیشه از ما تلاش و مبارزه و فعالیت و ناراحتی میخواهد و کسیکه دم از بهشت آزادی" میزند، میخواهد مردم را بفریبد.

هر چه این رؤیای آزادیش در واقعیت غیر میسر میگردد، بیاد "بهشت رفاه" می‌افتد و آنچه در "بهشت رفاه"، آن را تبدیل به جهنم ساخته بود، از خاطرش محو میگردد. بهشتی که روزی برای او تبدیل به

"جهنم آزادی" شده بود ، در اثر تجربه تلخناکی که از آزادی پیدا کرده ، کم کم دوباره خصوصیات جهنمی را از دست می‌دهد و دوباره خصوصیات بهشتی پیدا می‌کند. انسان ارزش رفاه و سکون و اطمینان و نظم را در می‌یابد. ارزش آزادی و تحرک، در مقابل رفاه و آرامش و نظم ، پائین می‌آید و رفاه و نظم و اطمینان را بر آزادی ترجیح میدهد . در این اثناء ، دعوت‌نامه‌ای از صاحب بهشت اول بدست او میرسد . خالق بهشت رفاه و تمتع و تجمل و آرامش و سکون به او پیغام می‌دهد که تو اگر دست از عصیان و طغیان بکشی و نافرمانی نکنی و دست از خودپرستی بکشی ، و از کارگذشته‌ات توبه کنی و از خطا و گناهی که کرده‌ای و برای آن از بهشت من "رانده شدی" ، آنگاه تو را اگر چنانچه صلاح بدانم و اراده‌ام تعلق بگیرد ، در بهشت رفاهم می‌پذیرم . تو بایستی فقط آنچه را آزادی و انقلاب و گریز خواندی ، بنام عصیان و تخطی و ناشکری بپذیری و طلب مغفرت بکنی تا دوباره در بهشتم را برایت بگشایم . وقتی چنین انسانی که تجربه‌های تلخ آزادی ، بر دوش او سنگینی میکند ، احساس شادی که در گریز از بهشت رفاه داشت ، تبدیل به " احساس راندن و مطرودیت از بهشت و گناه در آن"میگردد. با همین احساس راندگی و مطرودیت و گناه ، جهنم گذشته تبدیل به بهشت میشود و دوباره اشتیاق به بازگشت به آن پیدا میگردد .

بسیارند انسانهائی که در تلخی برخورد با آزادی (با فقدان برخورد باآزادی و محروم ماندن از آزادی که بدنبالش راه افتاده بودند و نیافته‌اند) بیاد آسایشها و رفاه و تمتع و سکون این "بهشت گمشده" میافتند و اشتیاق بازگشتش آنها را فرا میگیرد و سائقه آزادیخواهی را یا فراموش میکنند یا تابع سائقه رفاه و آرامش و تمتع و نظم میسازند . اول ، نظم و تمتع و آرامش و رفاه ، بعد آزادی . بالاخره دست به توبه میزنند و پشیمانی آنها را می‌آزارد و مجددا " تمرین فرمانبری و تقوا میکنند و تمرین برای دست کشیدن از حاکمیت خود میکنند تا به این بهشت گمشده باز گردند . البته صاحب "بهشت رفاه" ، بعد از اینکه از قدرت این سائقه آزادی خبردار شد ، میکوشد به بهشت رفاه خود ، رنگی از آزادی بزند . همه تمتع‌ها و نظم‌ها و امرها و نهی‌ها، توجیهی از آزادی پیدا میکند . صیقل و جلای آزادی

به همه چیز زده میشود . انسان دعوت بازگشت به بهشت رفاه را می‌پذیرد ولی هنوز گامی در آن بهشت نگذاشته که باز آزادیخواهی‌اش، زنده و بیدار میشود و آن رنگها و نامها و شعارهای آزادی به دل او نمی‌چسبد و باز روزگاری نمیگذرد که آزادی را بر رفاه و آسایش و نظم و تابعیت و محکومیت ترجیح میدهد . انسان، "توبه‌ای را که از آزادی" کرده، زود میشکند چون آزادی با توبه کردن و استغفار، از دل بیرون نمیرود . بهشتی که دیگری بسازد و ورود و اقامت در آن را مشروط به "تابعیت و نفی آزادی" بکند، بهشتی نیست که انسان بتواند با آن سازگار بشود . انسان با جهنم که فقدان رفاه و آرامش و نظم باشد میتواند سازگار بشود اما با جهنم آزادی (جائی که فقدان آزادیست) هیچگاه نمیتواند سازگار بشود .

این دو سائقه "بهشت خواهی" و "آزادیخواهی" که انسان را در دو جهت مختلف یا متضاد میکشانند یا میرانند، دو سائقه متضاد باهمند ولی در ضمن از هم جدا ناپذیر میباشند. انسان وقتی در بهشت است، کوچکترین زمزمهٔ آزادی او را وسوسه میکند و بر میانگیزاند و پا زیر بهشت میزند و وقتی از یاءس بوصول آزادی افق روشنی نمی‌بیند و یا در "عذاب آزادی" "در ترس و دلهره آینده نامشخص و ریسکهای زندگانی است، و وقتی عمل در هر لحظه از او تصمیم میخواهد و او نمیداند چه تصمیمی بگیرد" پشت به آزادی میکند و بهشت گمشده رفاه، روءیای افسونگری میشود که انسانرا به آن وامیدارد که پشت به‌آزادی بکند و دست از آزادی بکشد .

سرنوشت بشری، نوسان میان "بهشت خواهی" و "آزادیخواهی" میباشد . انسان میان این دو کشش، به سهولت گاهی به این قطب و گاهی به قطب دیگر فریفته میشود . همه بهشت‌ها، در این خصوصیت با هم شریکند که فقط در عالم روءیا و امید، بهشتند و در عالم واقعیت، جهنم . همیشه در "وعده"، بهشتند و در "تحقق، جهنمند . وقتی "روءیای بهشت رفاه" پیاده میشود، هم سیری از رفاه نسبی و هم محرومیت از رسیدن به آخرین امکان رفاه، سائقه آزادی را میانگیزاند و همینطور بالعکس وقتی "روءیای بهشت آزادی" پیاده میشود هم یاءس کلی از عدم امکان تحقق آزادی و هم سیری از آزادی نسبی و هم محرومیت از رسیدن به آخرین امکان آزادی و

هم "نفرت از خود آزادی" بتدریج سائقه رفاه و آرامش و نظم را برمیانگیزاند و "روءیای بهشت رفاه" ما را مانند مغناطیس بخود میکشد.

وقتی ما در "بهشت آزادی" که روءیایش را بما داده بودند وارد میشویم، با عدم تحقق آزادی، یا ایجاد آزادی و درک خطراتی که در خود آزادی نهفته است و جنبشی که دنیای آزادی دارد و با عادت به سکون و انس به یک میزان و یک جدول قضاوت، ما را وحشت فرا میگیرد و بالطبع سائقهٔ مخالفش بسوی نظم و رفاه و تمتع" بیدار میگردد و هر چه این سائقه نیرومندتر شد، عواملی را که از "بهشت رفاه"، جهنم ساخته بود، از خاطره میزداید. انسان، آنچه در بهشت گذشته، جهنمی بود، فراموش میکند، چون "سائقه آزادی"اش که یا بحالت یاءس افتاده است یا آنکه در تحقق از خود آزادی، زده شده است، دیگر او را تحریک نمیکند و میزان سنجش او نیست و در واقع آنچه را تقدم میدهد همان رفاه و تمتع و آرامش و نظمست که همه این عناصر را در تجدید خاطره گذشته، در بهشت گمشده که بنام جهنم ترک کرده بود، می‌یابد. امروز آنچه کم دارد، رفاه و تمتع و نظم و آسایش است و قضاوت گذشته با این معیار، گذشته را در هاله‌ای از تقدیس می‌نهد و بتدریج به نیکی از گذشته یاد میکند. هر چه بهشت تازه‌ای که بما روءیایش را داده بودند و در آن وارد می‌شویم جهنمی‌تر میشود، جهنم گذشته، بهشتی‌تر میگردد.

هم این و هم آن

این تصاویر ساده" بهشت خواهی" و "آزادیخواهی" بتدریج در تحولات تاریخی بشر، پیچیده‌تر میگردد. هیچ مصلح اجتماعی یا انقلابگری، نه "آزادی را به تنهائی "نه" بهشت رفاه را به تنهائی" وعده میدهد. حتی انسانی نیز که رفاه و تمتع و نظم خالص میجوید خجالت میکشد که بظاهر هم شده، آزادیخواه نباشد. بالطبع مصلحین اجتماعی و مذهبی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی "بهشت خواهی" را در لفافه "آزادیخواهی" می‌پیچند.

"هم بهشت و هم آزادی"، شعار همه میشود. آنها چنین وانمود

میکنند که ترکیب این دو، چنان بدیهی است که احتیاج به آن نیست که بعنوان سئوال مطرح شود. و چون چنین ترکیبی "رویای مضاعف" است، همه مردم بدون آنکه در امکانات ترکیب این دو سائقه متضاد کوچکترین خدشه‌ای داشته باشند، آنرا با نهایت شوق و رغبت و التهاب می‌پذیرند. در گذشته یکی از این بهشت‌ها هم ممکن نبود، حالا که رویا، رویای مضاعف شد، مردم را بهتر میتوان با آن فریفت. رویای مضاعف، مردم را دو برابر جذب میکند. انسانی که دریافته بود برای آزادی بایستی از بهشت بیرون برود، حالا که از هر کس نوید "هم‌بهشت و هم آزادی" را شنید بدون مراجعه به طبیعت و تاریخ خود، آنرا با کمال سادگی می‌پذیرد. دیگر هیچ، "خدای بهشت سازی" نیست که اینقدر بی‌سیاست باشد و بهشت رفاه و سعادتش را (چه دنیوی و چه اخروی) بدون رنگ و لعابی از آزادی بمردم عرضه کند. بهشت‌های ملقمه‌ای، بهشت‌هائی که "هم این و هم آن" را یکجا عرضه میکند، رونق بازار میگردد. اما همه این "شبه ترکیبات"، بجز ملقمه‌ای ترکیب ناشده از بهشت خواهی و آزادیخواهی نیستند که به محض ورود در دنیای تحقق، یک عنصر بر عنصر دیگر میچربد. همه گروهها و احزاب و عقاید و ادیان، بهشت و آزادی را با هم مخلوط میکنند و در این اختلاط که البته بندرت ترکیبی واحد میشود، هیچ بحثی از دردسری که ترکیب این دو دارد، نمیشود. این را بعنوان بدیهی و مسلم فرض میکنند. نشان میدهند که بهشت آنها همان آزادیست. نشان میدهند که بدون ایجاد بهشت نمیتوان به آزادی رسید. نشان میدهند که آزادی، همان بهشت است. نشان میدهند که سعادت دنیوی یا سعادت اخروی، اصل آزادیست. در این ملقمه‌ها، برای مردم که انتظار تحقق "رویای مضاعف" را در یکجا دارند، تشخیص اینکه "کدام مؤلفه" از این دو تفوق دارد، دشوار است. این "آزادیست" که اول قرار میگیرد یا "رفاه ونظم". روح آزادی را نظم و رفاه مشخص میسازد یا نظم و رفاه را آزادی مشخص‌میسازد؟ این سعادت اخرویست که معنای آزادی را در این دنیا مشخص میسازد؟ این سعادت دنیویست که معنای آزادی را در این دنیا مشخص میسازد؟ یا اینکه این آزادی فردی و اجتماعی دنیویست که هویت سعادت این دنیا و

آن دنیا را مشخص میسازد . کسانیکه "هم این و هم آن" را به مردم عرضه میدارند ، به مردم نمیگویند "چقدر از این" و "چقدر از آن" و از طرفی دیگر نمیگویند اصل برتر "اینست" یا " آنست" مردم هم فقط به همان "هم این و هم آن" قانعند . مردم نمیدانند که امکانات ترکیب و یا اختلاط "هم و هم آن" بی‌نهایت است و از طرفی "اینی" که برتر باشد ، به مقدار برتری‌اش ، "آن" را تبدیل به زیب و زینت "این" میکند .

معمولاً" در این ملقمه‌ها ، اصل اولیه و برتر ، همان رفاه و تمتع و آرامش و نظم (سعادت دنیوی) و یا سعادت اخروی است که آزادی بعنوان زینت به آن آویزان شده است . آزادیست که سائقه "بهشت‌خواهی" را پوشانیده است . هر چند بوقلمون وار گاه این مؤلفه و گاه آن ، مؤلفه را تائید میکنند و وعده "هم این و هم آن" را میدهند ، ولی بسته به اینکه کدام اصل ، اصل اول و برتر است ، وزنه واقعی را معین میسازد .

مردم در این پیچ و تابهای فلسفی و منطقی و کلامی و تئولوژیکی درست نمیتوانند سر در بیاورند که اصل مطلب چیست . برای مردم "هم این و هم آن" یک فرمول توخالیست که‌طبق میل هر کسی و طبق موقعیتش،قابل توجیه و تفسیر است . هر کسی طبق میلش، خود در خیالش، مقدار "این" و مقدار "آن" را به حسب آرزوهای روزانه‌اش،این مفهوم تو خالی "هم این و هم آن" را پر میکند . و کسانیکه رؤیای مضاعف به مردم میدهند ، مقدار نسبی اختلاط این ملقمه "هم این و هم آن" را بروشنی مشخص نمیسازندو بصراحت نمیگویند" چقدر از این و چقدر از آن" و نمیگویند که کدام یک اصل غالب و ممتاز است . چه بسا که نتیجه این وعده‌های ملقمه‌ای "هم این و هم آن" ، در عالم واقعیت چیزی جز "نه این و نه آن" نیست . نه بهشت و نه رفاه و نه آسایش و نه آزادی . انسان در "وعده‌های شیرین هم این و هم‌آنی" ، از طرز ترکیب این دو عنصر متضاد ، اطلاعی پیدا نمیکند . فقط شوق داشتن این هر دو بطور توأمان ، مردم را از پرسیدن چگونگی این ترکیب باز می‌دارد . در این ملقمه‌ها هر چه کمتر بکار برده میشود ، پرجلاتر میباشد و همه سطح را با آن میپوشانند . هر چه کمتر بکار میرود ، پرهیاهوتر و پرطنین‌تر است . آنچه کمتر در این ملقمه قاطی میشود ، بیشتر و بهتر جلب

نظر میکند و آنچه بیشتر در ملقمه وجود دارد، از دیده مخفی‌تر است. معمولا" آزادی عنصر کمتر است و بالطبع پرجلاتر و پرهیاهوتر و در همه سطح بکار برده شده است. آزادی، عنصر توجیهی است. آزادی وسیله حقانیت دادن است. دم از آزادی زده میشود، در حالیکه جبر و ضرورت و نظم و تابعیت برقرار است و "نفی حاکمیت از خود" بعنوان فداکاری خود برای دیگران یا برای خدا بعنوان شهادت خواسته میشود. تفکر دیالکتیکی به اینها میآموزد چگونه میشود آزادی را از جبر و استبداد، افسون کرد

قول آزادی به مردم میدهد و از همان آزادی، استبداد بیرون میکشد. جادوگری با کلمات و وعده‌ها و شعارها، دیالکتیکی است.

نه بهشت و نه جهنم

بهشتی را که انسان گم کرد، بهتر است که انسان فراموش کند. بازگشت به "بهشت گمشده" ممکن نیست. ساختن بهشت و جهنم، کار خدا و خدایانست و ما انسانیم،چرا ما کار خدا و یا خدایان را به عهده بگیریم. انسان باید کار انسانی بکند. انسان باید از ساختن بهشت‌ها صرفنظر کند. بهشتی را که خدائی میسازد، ورودش مشروط بقبول حاکمیت اوست. انسان بعنوان "عبد و اسیر و تابع"میتواند از بهشت او تمتع ببرد و او بهشت را معمولا برای آنهائی میسازد که تابع او هستند و جهنم را برای کسانی میسازد که حاضر به تابعیت از او نیستند. ما نه آن بهشت را میخواهیم و نه آن تابعیت را. ما خدائی برای ساختن بهشت احتیاج نداریم و خود هم دست از ساختن بهشت و جهنم کشیده‌ایم. ما با همین عنصری که خدا ما را از بهشت رانده است که با طبیعت هیچ بهشتی انطباق ندارد (سائقه آزادی) میتوانیم با دست خود" دنیائی واحد" بسازیم که جا برای "همه انسانها" داشته باشد. ما اندکی اضطراب و نا آرامی و عدم رفاه بخود میخریم تا مبادا در یک طرف برای یک گروه مؤمن و تابع و پیرو حزب و یا هم‌طبقه، بهشت بسازیم و برای گروه کافر و غیر پیرو با طبقه متضاد، جهنم بسازیم.

انسان نه برای بهشت و نه برای جهنم آفریده شده است. انسان دو دنیای جدا از هم نمیخواهد. ما فقط یک دنیا برای همه بشریت میخواهیم.

یک اجتماع برای همه طبقات و همه عقاید و همه احزاب . اگر بهشت است ، برای همه است و اگر هم جهنم است برای همه است .

کسیکه میخواهد به من بهشت بدهد به برادرم جهنم خواهد داد . ولی عذابی که برادر من در جهنم می‌برد ولو آنکه کافر و عاصی و منافق و کاپیتالیست باشد ، برای من ، بهشتم را تبدیل به جهنم میسازد . هر انسانی که عذاب بکشد (ولو هر عقیده‌ای داشته باشد ، ولو عضو هر طبقه‌ای باشد ولو مستکبر باشد ، ولو بر ضد خدا و حقیقت باشد) بمن عذاب خواهد داد . من درد هر کسی را ولو هر عقیده‌ای میخواهد داشته باشد ، ولو عضو هر طبقه‌ای و قومی و ملتی و جنسی باشد ، میشناسم . کافری که درد می‌برد،برای من درد دارد . شادکامی بهشتی ، هیچ انسانی را از "اشتراک درد" با انسانهائی که به جهنم انداخته شده‌اند ، باز نخواهد داشت . انسانها هر عقیده‌ای داشته باشند و از هر طبقه‌ای و ملتی و جنسی که باشند ، در درد و شادی با هم شریکند . بیائید دیوارهای سر به آسمان کشیده همه بهشت‌ها و جهنم ها را چه در این دنیا چه در آن دنیا ، از هم فرو ریزیم . بیائید همه یکجا با هم برخیزیم و این دیوارهائی که دور جهنم‌ها و بهشت‌ها افراشته‌اند ، از بن براندازیم و دنیائی بسازیم برای همه . دنیائی که در درد و شادی همه با هم شریکند . دنیائی که رنج و عذاب ، نصیب یک گروه ، و شادی و آرامش و تمتع ، نصیب گروهی دیگر نشود . هیچ کسی نمیتواند نام انسان بر خود بگذارد ، اگر چنانچه حاضر بشود که خودش به بهشت برود و انسان دیگری را در جهنم بگذارد . خدائی که چنین انسانی را به بهشت میفرستد ، از چنین انسانی ، سلب انسانیت کرده است . من فقط موقعی انسانم که در درد و شادی با انسان دیگر شریکم . ما نمیخواهیم همه درد و عذاب را از دنیا براندازیم . ما نمیخواهیم یکطرف دنیا را جای غم و درد و عذاب بکنیم و یکطرف دیگر دنیا را جای شادی و کامروائی ، بلکه میخواهیم انسان بشویم تا در درد و شادی با هم شریک باشیم . کسیکه شادی را برای خود میخواهد و حاضر به همدردی با عذاب دیگری نیست ، آجر و آهک برای ساختن جهنم میفرستد . هر جائی که بهشتی میسازند ودیواری دورش میکشند ، ندانسته درجائی دیگر ، جهنمی میسازند . خدائی که انسانی را

میآفریند که میتواند در بهشت خوش باشد و از عذاب بردن انسانهائی در جهنم لذت میبرد و دیدن عذاب جهنمی‌ها بر شادی‌اش میافزاید ، هنوز نمیداند انسانیت چیست . چنین خدائی بهتر است که یک دم انسان بشود تا ببیند که انسانیت بر چنان الوهیتی ترجیح دارد .

مقصّر کیست؟

همه اعضاء حزب توده یا فقط کیانوری؟

پاسخی به آقای دکتر کشاورز
تقصیر رهبر، از تقصیر رهبری شدگان نمیکاهد
تقصیر رهبر، تقصیر رهبری شدگانست

رهبر تو کیست؟

برای رفع تقصیر، بایستی رهبری داشت

یکی از روانکاوان بزرگ قرن بیستم، معتقد است که روان انسان در اجتماع، طبق "قالبهای باستانی" کار میکند و این "تیپ های الستی"، در همه عوالم فرهنگی و دینی و سیاسی تکرار میشود و در تاریخ ملل مختلف، شکلهای مختلف و رنگارنگ بخود میگیرد. ولی این تیپها، همیشه تیپ‌های الستی مشخص و معدودی هستند.

وقتی من استدلالات آقای دکتر کشاورز را در نشریات مختلف میخوانم، علیرغم صداقتی که در نوشتجات او سراغ دارم و قابل تحسین است، به فکر یکی از همین "قالبهای فکری الستی" میافتم که میان عامه ما در ایران معمول است.

اما دربارهٔ صداقت آقای دکتر کشاورز، چون مسئله صداقت و نتیجه‌های سوء و غیر مجاز سیاسی واجتماعی و دینی که از آن گرفته میشود، مسئله عمومی بود مقاله‌ای جداگانه با عنوان "صداقت، هیچ حقیقتی را اثبات نمیکند" نوشتم و در نشریات مندرج شد.

امیدوارم که خواننده محترم باناگاهی بدان مقاله، حدی را که برای تحسین صداقت قائل میشود برای خود معین و روشن سازد تا تاءثیر صداقت

گفتار و کردار دیگری در او، بیش از حد مجاز نباشد و هم آقای دکتر کشاورز نپندارند که هر چه با صداقت تمام، برداشتها و تجربیات خود را بما ارائه میدهند، در این صداقتشان، محتویات مطالب را نیز اثبات کرده‌اند و ما را از ادعایشان قانع ساخته‌اند.

حال باز میگردم به‌آن قالب فکری الستی:

وقتی نکیر و منکر شب اول قبر به سراغ مرده می‌آیند، میپرسند که خدای تو کیست؟ بعد میپرسند که پیغمبر تو کیست؟ و همینطور سلسله رهبران او را پشت سر هم از او جویا میشوند. در این روال تفکر، قضاوت درباره انسان و اعمالش، بر اساس آنکه "رهبرش که بوده است"، آغاز میشود. بنا به عقیده آن مؤمنان، وقتی نکیر و منکر شنیدند که رهبرهای مرده، به‌ترتیب خدا و محمد و علی و . . . هستند مرده بدون هیچ اضطرابی با دل راحت میتواند بخوابد چون در آن شیوه تفکر، همه بدنبال رهبران میروند به همین امید و خیال باطنی، که اگر تقصیری هم داشته باشند، تقصیر به عهده رهبر خواهد بود. اگر رهبر، آن تقصیر را بر دوش خود نگیرد، ولی میتواند آنرا پاک یا رفع کند و از آنجا که رهبر دینی، مافوق گناه و "گناه زداست"، در او همه تقصیرات پیروانش، مرتفع یا زدوده میشود. رهبر دینی، چون معصوم است، تقصیری را که به عهده بگیرد، در وجودش تبدیل به حسنات میشود. رهبر دینی، نجات دهنده از گناهان و شفیع پیروان هست. این محاسبه ناخودآگاه همه پیروانست که با پیروی از یک رهبر، تقصیراتشان به نحوه‌ای از دوش آنها برداشته میشود. البته حالا که رهبری سیاسی یا ایدئولوژیکی با چنین معصومیتی و قدرت تقصیر زدائی وجود ندارد، مفهوم و تصویر دیگری بجای آن می‌نشیند که در عمل همان نقش دلخواه پیروان را بعهده میگیرد. تقصیر همه پیروان به دوش رهبر میافتد، و چون رهبر سیاسی برعکس رهبر دینی نمیتواند این گناهان را از دوش خود بیندازد یا بزداید یا استحاله بحسنات بدهد، لاجرم باانبار کردن همه تقصیرات پیروان در خود، همه پیروان را از تقصیر نجات میدهد. رهبر سیاسی به جهنم میرود و همه پیروان راهی بهشت موعود میشوند و لذت از عدم تقصیر خود میبرند.

با استدلالات آقای دکتر کشاورز، وقتی ملت یا قاضی تاریخ شنید که رهبر حزب توده، کیانوری و ..... است، دلش برحم میآید و همه تقصیرات اعضاء حزب توده را بلافاصله از دوش اعضاء برداشته بر دوش این دو (یا در آخر بدوش کیانوری) میگذارد و همه اعضاء حزب توده را از محکمه مرخص میکند و برگ معافیت از مجازات و نشان جانبازی و فداکاری و از خودگذشتگی به هر یک از آنها میدهد. قاضی تاریخ با مصائبی که این اعضاء در اثر گمراه ساختن رهبر خائنشان بردهاند، اشکی از چشمش روان خواهد شد و به آنها خواهد گفت راحت بخوابید که نه تنها جرم شما بخشیده شده، بلکه برگه ورود به بهشت نیز برایتان صادر میگردد و از آنجا همه اعضاء حزب روی پانصد هزار مبل راحتی خواهند نشست و ناظر دژخیمان دوزخ خواهند بود که با خبرگی و مهارت ازلیاشان این رهبران را تحت شکنجه ابدی قرار خواهند داد.

اما برعکس این روال فکری عامه در ایران و آقای دکتر کشاورز، در پیشگاه داور حقیقی، نخواهند پرسید که "رهبر تو کیست؟" بلکه خواهند پرسید که "تو کیستی و عمل تو چیست؟". در دموکراسی، هر کسی مسئول اعمال خود میشود، چون خود، حق و قدرت تصمیم گیری پیدا میکند. در اینجا برعکس روال فکری گذشته و عوام، تقصیر رهبری شدگان، تقصیر رهبر نیست، بلکه، تقصیر رهبر، تقصیر رهبری شدگانست. اگر رهبری تقصیری کرده است، نتیجه عدم کنترل و عدم دخالت و شرکت مردم در رهبری و سیاست است. دموکراتی که در حکومت و رهبری امور دخالت نمیکند، میگذارد تا کسان دیگری که حقانیت ندارند در حکومت دخالت کنند. عدم دخالت در سیاست، شومترین راه دخالت در سیاست است. کسیکه در رهبری امور مملکت یا حزبش دخالت نمیکند، "میگذارد" تا دیگری در آن دخالت کند. با چیره شدن آزادیخواهی در اذهان و قلوب، نقطه ثقل "مسئولیت و تقصیر" جابجا شده است. سابقا" وقتی ایده آزادیخواهی روحها را قبضه نکرده بود، هم مسئولیت و هم تقصیر از رهبر بود. حالا چگونه رهبر، رفع تقصیر از خود میکرد، بحث جداگانهایست. اگر رهبر دینی بود همان خصوصیت معصومیتش، که تقصیر را در وجودش نمیتوانست

بپذیرد ، او را تبدیل به وجود "تقصیر زدا " میکرد . هر چه آلودگی در دریای معصومیت میریخت ، آن دریاناپاک و گناهآلود نمیشد .

اما با چیره شدن ایده آزادی در دلها ، مسئولیت و تقصیر ، نقطه ثقلش را عوض کرده است . حالا خود مردم مسئول و خود مردم مقصرند . در دوره ما دیگر هیتلر ، مقصر نیست بلکه ملت آلمان یا احزاب وگروههای موءثر و نافذ در آلمان مقصرند . در دوره ما دیگر استالین مقصر نیست ، بلکه ملت روسیه و حزب کمونیست روسیه مقصر است . وجود یک حکومت فاسد و منحرف ، سلب مسئولیت و تقصیر از افراد آن ملت نمی‌کند . در دموکراسی و جائیکه آزادی قلبها را تسخیر کرده است تقصیر از خود ملت سرچشمه میگیرد . تقصیر از اعضاء خود حزب سرچشمه میگیرد . تقصیر را از خود سلب کردن و بدوش رهبران و حکومت انداختن ، ایجاد "تسلیت و تشفی روانی" میکند ، اما سبب سلب تقصیر از مردم و اعضاء احزاب نمیگردد .

برای ایجاد دموکراسی و تقویت آن ، ما بایستی با این شیوه تفکر مبارزه کنیم . جائیکه تقصیر است ، مسئولیت و قدرت تصمیم گیریست . ما بایستی تقصیر را میان ملت و میان احزاب و افرادش پخش کنیم تا نقطه ثقل سیاست رااز دنیای رهبران و رهبری گذشته ، به میان مردم بیاوریم . ما بایستی افراد را برای قبول تقصیرشان پذیرا سازیم تا به اکراه به آن ننگرند . این اکراه از تقصیر ، در باطن،اکراه از مسئولیت و آزادی و ناتوانی در تصمیم گیریست .

تقصیری که حس مسئولیت ما را دردناک و معذب سازد ، ما را به تصمیم‌گیری برمیانگیزد . قبول مسئولیت و تعهد تصمیم برای تعیین هدف ، عذاب انگیز است . کسیکه تقصیر خود را میپذیرد ، مسئولیت خود را می‌پذیرد . چه بسا که " نفی تقصیرهای گذشته و انداختن بار تقصیرهای گذشته" ، سلب مسئولیت برای آینده است و چه بسا که "قبول مثبت تقصیر" ، تقویت قدرت تصمیم‌گیری برای آینده است . این اقرار به تقصیر ، اقرار به عجز در مقابل قدرت خدا یا رهبر یا کمال نیست . این اقرار به تقصیر ، درک مسئولیت و تقویت قدرت تصمیم‌گیری است تا هدف و کمال و غایت خود را خود بتمامه معین سازد .

گریز از زیربار آزادی

مبرا ساختن پانصد هزار نفر از تقصیر، چیزی جز گریز از زیر بار آزادی و اعتراف به ضعف و ناتوانی در تصمیم‌گیری نیست.

نکته‌ای را که آقای دکتر کشاورز در همه نوشتجات خود تاءکید میکنند، آنست که بعضی از رهبران حزب توده، همه را گمراه و آلت دست ساخته‌اند و بالاخره هیچیک از توده‌ای ها جز همین چند نفر (که البته دست آخر، فقط کیانوری باقی میماند) هیچکدام تقصیری ندارند، و فقط میان پانصد هزار نفر افراد فداکار و ایده‌آلیست و جانفشان و پایدار و صدیق و دلیر و نخبه اجتماع ما، فقط یک یا دو نفر مقصرند و مابقی، طبق گفته‌های ایشان، جزو قهرمانان ساده دل و بلند همت و خدمتگذار جامعه و آزادیخواه و ملت‌گرا حساب میشوند.

همینکه پانصد هزار نفر آدم روشنفکر و نخبه و دموکرات (؟) و اهل مطالعه و . . . آلت مقاصد سوء یک یا دو نفر میشوند نشان ضعف آنها و فقدان بیداری و خامی و بالاخره وجود روح تابعیت سنتی در آنهاست. در اینکه چرا شخصاً این حرف را میزنند و چه غرض درونی، ناخودآگاهانه او را به این حرف میراند (که البته ناخودآگاهانه در تلو نوشتجاتشان جسته و گریخته به‌آن اقرار میکنند) بعد مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

اما مسئلهٔ مهم، مسئله توزیع و انتساب تقصیر است. سخن او اینست که همه افراد حزب، دلیرانه و صادقانه و بدون در نظر داشتن هیچگونه نفع خصوصی، خود را برای ایده‌آلهای عالی، فدا می‌کردند و می‌کنند. بنابراین هیچکدام، گناهی ندارند و تقصیر هیچکدام نیست. چنانکه در مقالهٔ "صداقت، حقیقت را ثابت نمیکند"، نشان دادم که فلسفه جانبازی و فداکاری، همان "از ـ خود ـ گذشتگی" یعنی گذشتن از خود و نفی خود و بالاخره نفی و سلب "اراده از خود" و "واگذاری تمام اراده" ـ یعنی سراسر تصمیم‌گیریها ـ به مرجع دیگر، به رهبر، به هیئت رهبری ـ به . . . . . است. بدینسان اشخاص فداکار و جانباز در حینیکه از خود سلب اختیار میکنند، همه قوایشان را در اختیار مرجع دیگر، یا ایده و دین و ایدئولوژی

قرار میدهند و بدینسان صفری هستند که در مقابل و کنار رهبرشان، قدرت رهبری را ده‌برابر میکنند، در حینیکه خود، هیچ میشوند. فلسفه فداکاری، "بهترین آلت‌ها" که "صفرهای باقدرت هستند" "نیروهای بدون اراده هستند" برای رهبر یا هیئت رهبری چه دینی چه غیردینی میگردند.

این افرادی‌که خود را نخبه و خامه‌اجتماع میدانند و با حفظ کردن اصول‌چندگانه‌ایدئولوژی‌ازنویسندگان‌دست دوم و دست سوم کمونیسم یا ملکه کردن چهار جمله قالبی از دیالکتیک ماتریالیسم، امتیاز خود را بر همه خلق احساس میکنند، در واقعیت تبدیل به "نیروهای بی‌اراده"، "صفرهای قوه‌ای" شده‌اند که بهترین و خطرناکترین آلات برای رهبران هستند. با داشتن چند صفر در کنار خود، رهبر میتواند بزرگترین خطر را برای یک ملت و یک حکومت ایجاد کند. اینجا بحث جمع بندی تصمیم‌های جداگانه افراد در یک اجتماع نیست که هدف دموکراسی است بلکه اینجا بحث، افرادیست که اراده خود را در همین جانبازی‌ها بکلی از خود سلب کرده‌اند، یعنی حق سراسر تصمیمات را بکلی با کمال میال و رغبت از خود نفی کرده‌اند و بدینسان تصمیم رهبر یا هیئت رهبری، تصمیمی نیست که با تصمیمهای اعضاء جمع‌بندی شود و در یک تصمیم تفاهمی دموکراتیک میان همه اعضاء پدید آمده باشد، بلکه یک اراده است که در تمامیتش بجای اراده افراد می‌نشیند. رهبر، احتیاج ندارد برای هر تصمیمی جداگانه جلب تفاهم اعضاء را بکند، بلکه افراد با این روحیه جانبازی و فداکاری، سلب کلی اراده را از خود کرده‌اند، آنها، از خود و اراده که جوهر این خود و مشخصه این خود است، گذشته‌اند و درست خطرناکترین آلت ضد دموکراتیک اجتماعی شده‌اند. چون خطر صفر شدن و هیچ شدن همین است که قدرت رهبر را طبق تصاعد هندسی بالا میبرد. در رهبر، دیگر تصمیمات مشترک اعضاء حزب یا ملت، بازتاب نمیشود بلکه اعضاء حزب یا ملت، صفرهائی در مقابل تصمیم‌گیری رهبر میگردند و بدینسان جوهر دموکراسی منتفی میگردد. آنچه را آقای دکتر کشاورز "سانترالیسم دموکراتیک، می‌نامند، همین "سلب اراده‌های افراد و اعضاء و ایجاد صفر در مقابل تصمیمات رهبر یا هیئت رهبریست".

خوشبختانه انسان ، آلت نیست . انسان ، صفر نیست . انسان بی‌اراده نیست . ولی متاسفانه این انسانست که خود ، خود را آلت میسازد . این انسانست که خود خود را صفر میسازد . از اینرو نیز همه اعضاء حزب توده علیرغم همه فداکاریهایشان و پاکی نیتشان و از ــ خود ــ گذشتگیشان ، مقصرند و فداکاری برای یک هدفی یا ایده‌آلی ولو مقدس و عالی ، سلب تقصیر از کسی نمیکند و صحت محتویات عقیده‌اشان را نشان نمیدهد . ولی احزاب و ادیان برای جمع پیروان تازه و جلب طرفداران ، از این تاکتیک فداکاری و جانفشانی افراد خود استفاده کامل میبرند و میگویند چیزی را که اینهمه افراد نخبه خود را برایش فدا میکنند بایستی حقیقتی داشته باشد . از این فداکاریها ، تاءثیر و تبلیغ عقیده خود و ایده‌آلهای خود را میطلبند .

این از خود گذشتن ، این نیست که طبق پنداشت مردم ، او "از سود خود بگذرد" بلکه انسان" از خود گذشتگی نمیکند" برای تاءمین "سود دیگری" ، سودی که دیگری ، سود خود میداند . بلکه معمولا" این افراد برای این فداکاری میکنند که "همان مفهوم سود دیگری را مشخص سازند" . او از خود میگذرد تا سودی که "هدف دیگری" است بوسیله او معین گردد . در واقع او میخواهد با فداکاریش "قدرت دیگری را برای تعیین هدف خودش" از او سلب کند . او با فداکاری برای هدفش ، میخواهد این هدف را به دیگری تحمیل کند تا دیگری از تعیین سود و هدف خود صرفنظر کند و هدفی را که این فداکار داشته است ، بدون تصمیم گیری خود بپذیرد . فداکار برای ایده‌آل و هدف عالی و مقدس ، این حق را میخواهد که برای دیگران "هدف و غایت معلوم کند" او می‌پندارد که این هدف که بسود اوست بسود دیگری نیز میباشد . من با فداکاری (از خود گذشتن) هیچگاه چنین "حقی" را پیدا نمیکنم که "هدف و مقصد دیگری را معلوم و معین سازم یا به او تحمیل کنم . بدینسان در ازاء فداکاری خود ، از دیگری حق و قدرت تصمیم‌گیری را میگیرند . در واقع من با فداکاری برای ایده‌آل خود ، میخواهم ایده‌آلم را بر دیگری ــ بر اساس همین فداکاری ــ تحمیل کنم تا دیگری خودش حق نداشته باشد و قدرت نداشته باشد ، آزادانه هدفش را

معین سازد. این، از خود گذشتگی من، چندان هم از خودگذشتگی نیست بلکه من با پیروز ساختن ایده‌آل و ایدئولوژی خود، پیروزی و برتری خود را تاءمین میکنم. هر فداکاری، خود را با ایده‌آل و ایدئولوژیش عینیت داده است. از این ببعد او بایستی برای برتری و فیروزی خود، برتری و پیروزی ایده‌آل و ایدئولوژی خود را تامین کند. اما از همین فلسفه جانبازی (که دنباله همان مفهوم صداقت است) تنها این نتیجه گرفته نمیشود که فرد، فقط میتواند شخص خود را فدا کند. کسیکه حق دارد، خودش را قربانی کند، خودش را برای هدف مقدسش بکشد، این حق را نیز بلافاصله پیدا میکند که دیگران را بدون کوچکترین ملاحظه‌ای در آستانه هدف و حقیقت مقدس خود قربانی سازد. کسیکه حاضر شده است خود را صفر سازد، خود را هیچ سازد، از خود سلب اراده کند، بخود حق میدهد که با دیگری نیز چنین رفتار کند. او با دیگری همان رفتاری را میکند که دوست دارد با خود بکند. دیگری که از خودش عزیزتر و دوست‌داشتنی تر نیست. از همین حق خودکشی (فداساختن خود)، حق کشتن دیگران و بشریت را استخراج میکند. حق پیدا میکند که هر چه لازم باشد برای پیروزی هدف و ایده‌آلش قربانی کند. این اصل تقدم و ارجحیت دادن "هدف و ایده‌آل" بر "انسان" است. چه این قربانی را با "خود" شروع بکند چه با "دیگری". کسیکه هدف و ایده‌آل و حقیقت را بر انسان مقدم میدارد دست بخونریزی و قتل و کشتار خواهد زد. کارتاژی‌ها برای محکم ساختن و تسخیر ناپذیر ساختن دیوار شهرشان، کودکانشان را زنده زنده لای دیوارهای شهر به گل میگرفتند و قربانی میکردند ولی با قربانی این کودکان، دیوارهای کارتاژ اینقدر محکم نشد که جلو هجوم رومیها و سایر اقوام را بگیرد.

آیا این افراد حزب توده خودشان را برای چه هدفی قربانی میکردند؟ آیا این مجاهدین خودشانرا برای چه هدفی قربانی میکنند؟ آیا اینها جانبازی برای "هدف شخصیشان" میکنند؟ آیا اینها برای "سعادت و رفاه همه و خلق" خود را فدا میکنند؟ آیا این "همه"، فقط یک چیز را میخواهند و "یک چیز" را سعادت و رفاه و رشد و توسعه و مقصد خود میدانند؟ آیا این "همه"، فقط یک ایده‌آل و یک هدف دارند؟ اگر "همه"، وحدتی

نیست تا تنها یک ایده‌آل بخواهد و تنها یک هدف داشته باشد ، پس این فداکار ، آنچه را "سعادت و رفاه همه" میداند ، فقط ایده‌آل او یا گروه و حزب اوست که میخواهد به همه تحمیل کند . این "همگان" اگر آزادند ، که هرکدام ایده‌آل و هدفی خاص دارد ، و هر کس در طول عمرش این ایده‌آل و هدفش را تغییر میدهد ، و حتی اگر بنام نیز آنرا تغییر ندهد ، در محتویاتش تغییر خواهد داد . چنین هدفی مشترک میان مردم ، بایستی در تفاهم پدید آید و بطور مشترک تغییر داده شود . در واقع ، فداکار برای غلبه دادن ایده‌آل خود بر مردم و ایده‌آلهایشان ، جان خود را قربانی میکند و این عمل ، عملیست هم خودخواهانه و هم بر ضد آزادی . چون هیچکسی حق ندارد ، هدف و ایده‌آل دیگری را معین سازد ولو این وسیله ، "فدا ساختن جان خود باشد" . او حق ندارد با فدا ساختن خود ، ایده‌آل و هدف خود را به دیگران تحمیل کند .

وقتی صحبت از ایده‌آل یا هدف شد ، "همه مردم" ، بعنوان "کل یکنواخت و واحدی" وجود ندارد . هر انسانی ، وقتی بعنوان موجود آزاد تلقی شد ، درباره هدف و ایده‌آل خودش ، خودش تصمیم میگیرد . پس "تعیین یک هدف برای همه اجتماع یا ملت" ، تعیین یک ایده‌آل برای همه ، تعیین یک کمال برای همه و بالاخره تعیین یک مسیر رهائی بخش تکاملی برای همه ، استبداد محض و زورورزی و دیکتاتوری صرف است . کسیکه یک هدف و یک ایده‌آل و یک کمال و یک مسیر و صراط مستقیم برای همه بعنوان "یک کل واحد و یکنواخت و همگونه" معین میکند ، مقصدش چه آگاهانه چه ناخودآگاهانه ، استبداد و زورورزی است . آیا من چون خود را برای "سعادت همه " فدا میکنم ، دیگران بایستی بپذیرند ، آنچه که من سعادت آنها خوانده‌ام ، سعادت آنهاست ؟ چنین سعادتی با وجود چنین فداکاری ، برای انسان آزاد پذیرفتنی نیست . فداکارای او مرا آنقدر مرهون نمیسازد که دست از تصمیم مستقل خود بگیرم . قیمت مرهونیت من به او ، آزادی من نیست خونبهای او مساوی با آزادی یک یک افراد ملت نیست . هیچکسی موظف نیست با آزادی خود بهای خون فداکار را بپردازد . سعادت من آنست که من خود بعنوان سعادت خودم کشف کنم و سعادت من به هیچوجه ، "انطباق

کامل با "سعادت همه"، "سعادت ملت"، "سعادت امت"، "سعادت همه بشریت" ندارد، تازه انطباق کامل میان سعادت همه این "همه‌های مختلف" (: ملت، امت، امپراطوری، بشریت...) وجود ندارد.

این اصطلاحات پر هیمنه و پر وسعت، توخالیترین و بی‌معناترین کلماتست که هر معنائی میتوان به آن داد و با هر معنائی که به این اصطلاحات توخالی بعنوان "سعادت و رفاه و رشد و کمال همه" داده میشود، بطور پنهانی از افراد ملت سلب اراده میگردد. بعنوان "سعادت همه"، برای افراد و گروهها واجتماعات جهنم و بدبختی و شقاوت میسازند. سعادتی، سعادت منست که در نهایت آزادی، من خودم برای خودم معلوم کرده باشم نه آنکه بگویند تو سعادت خودت را نمی‌فهمی، تو به خیر خودت جاهلی. خدا یا تاریخ این سعادت تو را با مشیتش یا با ضرورتش مشخص ساخته‌اند. این چه سعادتیست که تاریخ یا خدا برای "همه"، یکجا و یکنواخت علیرغم مشارکت اراده افراد، معین ساخته است؟ پس آزادی و فردیت چه شد؟ پس تصمیم گیری چه شد؟ همه این حرفها، تعارفات ظاهری بودند؟ پس آزادی یک دروغ تاکتیکی است؟

این فداکار، ایمان دارد که "میداند" که خیر و هدف و کمال و ایده‌آل "همه" چیست. ولی من یک انسان "آزادم" و بعلت آنکه آزادم، نه او، نه خدا، نه تاریخ، نه حزب او، نه رهبر او "میداند" و نه میتواند بداند که من هدفم چیست. اگر او میدانست پس آزادی من از بین رفته بود. آزادی تا موقعی هست که برای همه مجهول باشد. این نهایت گستاخیست که کسی ادعا کند که هدف مرا و جامعه مرا و ملت مرا و دنیای مرا "میداند". پس "دانش او" به او هم اجازه و هم قدرت آنرا خواهد داد که هم مرا و هم جامعه مرا و هم ملت مرا بعنوان آلتی بکار ببرد و از همه ما سلب آزادی کند. کسیکه میداند هدف من چیست و من چه تصمیمی خواهم گرفت، میداند که من چیستم و مرا کنترل خواهد کرد. مرا و هدف مرا از آن پس بعنوان آلت بکار خواهد برد. موقعی من آزادم که هیچکسی نداند و نتواند بداند من فردا و پس فردا چه تصمیمی خواهم گرفت و چه هدفی برای خودم معین خواهم ساخت. کسیکه هدف یک ملت و امت را میداند، کسیکه خیر یک ملت

و کمال یک امت را میداند ، پس‌آن ملت درباره چه حق تصمیم گرفتن دارد ؟ چون تصمیم گرفتن فقط با همین "تعیین هدف" و "تعیین کمال" و "تعیین ایده‌آل" و تغییر همه آنها مشخص میگردد . اگر او "نمیداند" سعادت همه چیست ، پس برای چه خودش را فدا میکند ؟ . دانائی برای غلبه و تصرف و تحکم است نه برای فدا کردن . "ایمان به اینکه من میدانم خیر مردم و سعادت مردم چیست" ، ادعا و شهوت آنست که من میخواهم ، آنچه را خود یا گروه و حزب و همعقیدگان من بعنوان خیر و سعادت و کمال مردم معلوم کرده‌اند بر همه مردم تحمیل کنم . پس مبارزه من ، و فداکاری من ، برای مردم نیست بلکه فداکاری من برای بدست آوردن قدرت خودم میباشد که در پیروزی گروه و حزب و امتم تضمین شده است آزادی و دانائی با هم ناسازگارند . دانائی ، روابط علّی میخواهد و آزادی را نفی میکند . شناختن ، غیر از دانستن است . آزادی را باید "شناخت" و نمیتوان "دانست" . خیر و سعادت و کمال و ایده‌آل ، دانستنی نیستند ، علم نمیشوند وگرنه آلت میگردند . اگر کسی ، هدف و کمال و خیر و ایده‌آلش ثابت و تغییر ناپذیر و معین شدنی باشد و دیگری آنرا "بداند" ، او را تبدیل به آلتش خواهد ساخت و بر او حکومت خواهد کرد . کشش ما بسوی دانائی ، کشش ما بسوی قدرت است . خدائی که "میداند" که هدف من و تصمیم من چیست ، آزادی مرا نفی میکند . تاریخ و هیئت رهبری که بکمک ایدئولوژیش کمال و سیر کمال و هدف مرا میداند ، آزادی و استقلال مرا نابود میسازد .

"هدف یک جامعه یا ملت" در یک جریان پیچیده تفاهمی کم کم پدیدار میشود و از بالا تعیین کردنی نیست و از تاریخ پیشاپیش تعیین نشده است .از آنچه تا بحال گفته شد یک نکته روشن میشود که هر عقیده‌ای برای تبلیغ و انتشار خودش بعضی صفات را از جمله فداکاری ، در پیروانش میپروراند که در خدمت تبلیغ و تقویت و بالاخره پیروزی آن قرار بگیرند . هر عقیده و ایدئولوژی تازه که در تاریخ پیدایش می‌یابد یا در جامعه‌ای در حال توسعه و بسط است ، در اثر احتیاج شدیدی که به انتشار خود دارد ، صفاتی را در معتقدین خود بیشتر ارزش و اهمیت میدهد که برای نشر و تبلیغ او بکار می‌آیند . هدف اساسی زندگانی معتقدین ، بدین سان تبلیغ و

انتشار آن عقیده و ایدئولوژی میشود. صفات اخلاقی و روش زندگانی و آداب سخنگوئی که از عهده بهتر تبلیغ و انتشار آن عقیده بر میآیند، اخلاق مطلوب میشوند. "زیستن برای تبلیغ کردن" "زیستن برای نشر و ترویج عقیده و ایدئولوژی" و بالاخره "جهاد برای پیروزی عقیده"، اصل زندگانی میگردد. انسان بایستی طوری زندگانی بکند که اعمالش و اطوارش و افکارش و گفتارش نه تنها "شهادت" به عقیده‌اش بدهند بلکه دیگران را تشویق یا ترغیب و یا عاقبت‌الامر تهدید به قبول آن عقیده بکنند.

بنیانگذار عقیده، معمولا" اخلاقی را که به معتقدین خود سفارش میکند، در مرتبه اول همین "اخلاق تبلیغاتی" است. همه معیارهای رفتار و افکار از "انگیزه تبلیغاتی" سرچشمه میگیرد. اخلاق برای تبلیغات و در خدمت تبلیغات. آنها هر عملی میکنند بایستی آن عقیده یا فکر را پیش ببرد و پیروز سازد و بقدرت برساند. عملی که همیشه بایستی شهادت به "ایمان او به عقیده‌اش" بدهد و عملی که همیشه در دیگران" ایمان به عقیده یا ایده‌آلهای او را" برمیانگیزاند و درست همین "اخلاق تبلیغاتی" است که فداکاری و جانبازی معتقدین را در راءس اصول زندگانی فردی قرار میدهد. بالطبع هر عملی بایستی یکنوع فداکاری باشد چون فداکاری عملیست که با حداکثر ممکنه میتواند "ایمان دیگری را به آن عقیده جلب کند". مقصود از بیان این نکته‌ها این بود که برعکس تصورات خام آقای دکتر کشاورز، جانبازی و فداکاری و جانفشانی و از خودگذشتگی، جز اسلحه‌های حزبی یا دینی بیش نیستند وآنقدر واجد اعتلاء اخلاقی نیستند که ایشان را به تمجید و تجلیل آن برانگیخته است.

درجامعه دموکراسی، همه مسئول و همه مقصّرند

اگر چنانچه هیئت رهبری حزبی یا حکومتی ، فاسد و منحرف باشد ، مسئولیت از افراد و اعضاء آن حزب یا ملت سلب نمیگردد .

. چرا مردگان احتیاج به رهبر دارند؟

چنانکه در مقاله پیشین روشن ساختم ، در یک گروه و جامعه و حزب و ملت دموکراتیک ، همانطور که همه افراد ، مسئولند ، بالطبع همه افراد نیز مقصرند . تقصیر ، طبق مسئولیت تقسیم میشود . در جامعه دموکراتیک ، عضوی که در جامعه "غیر مسئول" باشد ، نیست و مسئولیت هر فردی و عضوی ، با حق نفوذش درتصمیم‌گیریها ، بستگی دارد . و جائیکه فرد در تصمیم‌گیریهای مشترک هیچ نفوذی ندارد ، و نمیتواند درآن شرکت کند ، آن جا دموکراسی وجود ندارد .

آقای دکتر کشاورز مدعیست که حتی کادر رهبری حزب توده هم ، تقصیری ندارد . من نمیدانم که آقای دکتر کشاورز به خود و تمام حزب توده توهین میکند یا به شعور سیاسی ملت ایران؟ چون من او را یکنفر بالغ و عاقل میشمارم پس این ادعا فقط یک توهینست و چون از کادر رهبری حزب توده دفاع میکند پس یک توهین نسبت به ملت ایرانست که او را بی شعور قلمداد میکند . حزبی که حتی کادر رهبریش نمیداند چه میکند و چه کرده است ، چه صیغه‌ای در دموکراسی است؟ حزبی که اعضایش مقصر نیستند ، دموکراتیک نیست . در ملتی که افرادش مقصر نیستند ، دموکراسی نیست و افرادش نمیخواهند دموکرات باشند . از آنروزی که من خودم را دموکرات میشمارم (احتیاج به آن نداردکه حزبم یا ملتم دموکرات باشد یا نه) برای هر چه در جامعه و ملتم رخ میدهد مسئولم و بالطبع به اندازه خودم نیز مقصرم .

معمولاً" نکات ساده فکری ، کمتر به چشم میخورد و مسئله اساسی

روشنفکران ما همان مفاهیم ساده است که همه را در اثر لذت از کاربرد مفاهیم پیچیده با هم مشتبه میسازند.یادم هست که وقتی تحصیلات فیزیک نظری میکردم، دانشجویان، دوست داشتند سراسر تخته را انباشته از فورمولهای پیچیده ریاضی بکنند و از آن لذت و غرور فراوان میبردند ولـــی وقـــتی استادمان از آنها میخواست که همه تخته را پاک کنند، میاندیشیدند که استاد از آنها نهایت رضایت را دارد. ناگهان همان استاد آرام و با طمأنینه میپرسید ممکن است این مطلب فیزیکی را به زبان بسیار ساده،بدون نوشتن این فورمولها، برای ما بگوئید. یادم هست که اغلب دانشجویان مثل خر در گل واميماندند.

حالا هم وقتی نشریات مختلف هموطنان را در خارج میخوانم غالبا" همین سئوال را برای خودم طرح میکنم و ایمان دارم که تقریبا" تمام آنها از این "مقالات اصطلاح پیچ" خود چیزی نفهمیدهاند، چون اگر چیزی فهمیده بودند میتوانستند خود یک فکر مستقل، بگویند.

حالا هم بعنوان یکنفر جوینده حقیقت از آقای دکتر کشاورز میپرسم که مقصود شما از "سانترالیسم دموکراتیک" چیست؟ (و از این صرفنظر میکنم که کلمه اگنوستیک را غلط فهمیده و عوضی گرفتهاند) و خواهشمندم پاسخ این مطلب را به زبانی غیر دیالکتیکی و بدون پیچ و تابهای اصطلاحات غیر مأنوس برای ملت ایران بدهند. آیا دموکراسی این است که کادرهای رهبری، هیچ از آنچه در حزبشان میگذرد خبری نداشته باشند؟ آیا دموکراسی اینست که اعضاء حزب و کادرهای رهبری همه بدون مسئولیت باشند؟ دکتر کشاورز بعنوان یکی از رهبران حزب توده حق دارد جانبازی و فداکاری اعضای حزب را بستاید. این کاریست که همه رهبران همیشه کردهاند. آنها احتیاج به فداکاری اعضای حزبشان یا پیروان عقیدهشان دارند. همین آخوندهای حاکم بر ایران نیز شهادت را میستایند ولی هیچگاه دم از حدیث مشهور نمیزنند که "مداد العلماء افضل من دماء الشهدا". قلم علماء برتر از خون شهداست. یکی از روشنفکران اروپائی همین مطلب را به عبارت دیگر گفته است. او مینویسد که یک قطره از قلم روشنفکر پرارزشتر از یک خروار خون شهید است. هر دو عبارت، حکایت از

برتری حقیقت و بالطبع "حقیقت دانان" و "رهبران که این حقیقت را میدانند و محافظش هستند"، بر انسان و مردم میکنـد. و همین جوهر تئوری لنین است. در واقع انقلاب را این نخبگان و فونکسیونرها "میسازند" نه مردم و کارگران. دراسلام علماء و فقهاء و "راسخین در علم،" تنها ارگان رسمی تفسیر و تاءویل هستند (یعنی حقیقت را میدانند یا امکانات بیشتر برای درک حقیقت دارند و در همان سانترالیسم دموکراتیک کمونیستی (و یا بعبارت تازهاش سوسیالیسم راستین) ارگان رهبر حزبی، ارگان رسمی تفسیر و تاءویل است (فقط این ارگان است که در واقع حقیقتی را میداند) بدین ترتیب، این ارگان، افضل و ارجح بر مردم میشود. و آنچه پست تر و ناقص‌تر و دورتر از حقیقت است بایستی برای حقیقت و آنانکه با حقیقت نزدیکترند قربانی شوند. چون من با اصطلاحات پرطنطنه‌ای که بکار برده میشود نمیتوانم بجائی برسم، شروع میکنم مطالب را از همان مفاهیم ساده و روشن (و قابل کنترل) بیان کنم و منتظرم که آقای دکتر کشاورز با همین زبان ساده برای درک "سانترالیسم دموکراتیک" به من یاری دهند.

سخن از این بود که چرا نکیر و منکر، از سلسله رهبرانی که مرده داشته، میپرسند؟ شاید که گفته بشود که نکیر و منکر با مرده‌ها سر و کار دارد ولی ما با زنده‌ها، ولی سئوال دربارهٔ سلسله رهبرها"، همیشه "از" مردگانست. یکی از عرفا میگوید "که خدایا آنکه را عقل ندادی پس چه دادی!". من در حاشیه‌اش به وکالت موقت از طرف خدا نوشتم" ایمان به اینکه او عقل دارد". حالا همین حرف را برای مرده‌ها نیز میتوان زد. همین مرده‌ها، ایمان به این را دارند که زنده‌اند. همین "بیخودان"، ایمان به این دارند که "خودی بسیار نیرومند" دارند، و همین کسانیکه بوئی از دموکراسی نبرده‌اند می‌پندارند که "از برگزیدگان آزادی" هستند. نمونه‌اش همین آثار خود آقای دکتر کشاورز است که حکایت از "خودآگاهی حزب توده و اعضایش" از همین امتیاز و برجستگی و "پیشتازی" و "پیشروی ... دارد. همین احساس امتیاز و پیشروی و برجستگی بیش از حد،بسیاری از آنان راباز میدارد که بدانند چندان هم "خودی" نداشته‌اند، چندانهم "استقلال فکری" نداشته‌اند، چندانهم که ادعا میکنند "آزادیخواه"

نبوده‌اند و نیستند. چه بسا "ایمان به وجود چیزی"، علامت فقدان آن چیز است. فقدان استقلال و ایمان بداشتن استقلال، تمام اعضاء حزب توده را در مرز ناخودآگاهانه خیانت نگاه میدارد (هم خیانت به‌آزادی و هم خیانت به استقلال ملت).

این سئوال نکیر و منکر از "مرده"، انعکاس تلاش مردمی که فاقد "مسئولیت سیاسی و اجتماعی" هستند، میباشد که از مسئولیت تصمیم‌گیری میگریزند. انسانی زنده هست و خودی دارد (مستقل است و دموکرات هست) که تصمیم میگیرد و انسانی که خود، تصمیم نمیگیرد و تصمیم گیریش را به دیگری وامیگذارد در همان زندگانیش مرده است. و در همان زندگانیش، خدایش یا رهبرانش فقط همان "ایمان به اینکه زنده هست و عقل دارد و خود دارد" به او داده‌اند و با این ایمان، واقعیت را که فقدان استقلال (خود) و فقدان تفکر است میپوشانند.

چنین مردمی می‌پندارند که با "گریز از زیر بار تصمیم‌گیری، و واگذاری "این بار" به عهده رهبران، از زیر بار تقصیر نیز خواهند گریخت. "اکراه از تصمیم گیری"، سبب میشود که تصمیم گیری را بعنوان "بار"، احساس کنند. مسئولیت برای آنها "بار" است و از زیر بار، البته بایستی گریخت. هر جا که مسئولیت، ناراحت میکند، مسئولیت بعنوان "بار" تلقی میشود. کیست که بخواهد "بارکش" باشد! از این لحاظ، تقصیر نیز برای آنها "بار" میباشد. کسیکه مسئولیت و تصمیم گیری را "بار" تلقی نمیکند، از مقصر بودن نیز اکراه ندارد. همیشه "اکراه از تقصیر"، "اکراه از قبول مسئولیت" میباشد. این اکراه و نفرت از تقصیر است که همه را به جستجوی رهبران می‌راند. کسیکه از تقصیر اکراه ندارد، از آزمایش با تصمیم گیریهای خود نیز واهمه ندارد. برای کسانیکه تقصیر، بار است، مسئولیت نیز باری اکراه انگیز و نفرت آمیز میباشد. جستجوی رهبر برای آنست که همین بار مسئولیت تصمیم‌گیری را از دوش خود بردارند. ولی متاسفانه یا خوشبختانه رهبران چه سیاسی چه دینی، مسئولیت تصمیم‌گیری را به جهت قدرتی که می‌آورد به رغبت میپذیرند، ولی از پذیرفتن "بار تقصیر" همانند دیگران اجتناب میکنند. و خلاصه کلام همه رهبرها که البته در زیر صدها عبارات

شیرین‌تر از شهد و استدلالات فلسفی والهی و علمی پوشانیده‌اند این است که رهبری از ما ولی تقصیر از شما (البته در مرحلهٔ اول همه تقصیرات به دوش دشمن، به دوش کفار و طبقهٔ بورژوازی . . . انداخته می‌شود) . این شعار همه آنها بوده است و خواهد بود . اگر چه همه این رهبرها اعتقادی به استقلال و آزادی مردم" در باطنشان ندارند ولی وقتی پای تقصیر به میان آمد ، در این مورد "تئوری اراده آزاد" را برای مردم قائلند . اگر همه چیز نیز ضرورت و جبر تاریخ یا مشیت الهی باشد ولی هرکجا بحث تقصیر شد ، اراده آزاد پذیرفته میشود تا مقصرین به پای ترازوی حساب کشیده شوند . پاک بودن از تقصیر (معصوم بودن) ، پاک بودن از مسئولیت نیز هست . معصوم ، مسئول هم نیست . "تقصیر زدائی از خود" که همان معصوم سازی و مقدس سازی خود باشد ، تنها یک پدیده دینی نیست بلکه در احزاب سیاسی نیز متداول است . در گذشته در دین این معصوم سازی و مقدس سازی ، آگاهانه صورت میگرفت ، تا "قدرت غیر مسئول یا قدرت وراء مسئولیت" ایجاد گردد . قداست (انبیاء وامامها) و فرهمندی (کاریسمای) شاهان ، برای گذاردن قدرت،وراء مسئولیت بود . یکی از متفکرین فرانسوی نوشته است که " در سیاست ، مرد مقدس واقعی ، کسی است که مردم را برای سعادتشان ، میکشدو احمق میسازد" . "عمل برای مردم" ، آنقدر هدف مقدسی است ، که هر عملی را مجاز و محق میسازد ، حتی کشتن و تحقیق خود مردم را . اگر در دنیای سیاست ، احتیاج به مقدسین نبود ، احمقسازی مردم و کشتار مردم برای مردم کمتر بود . تلاش برای تقصیرزدائی از خود ، یک دفاع قضائی و حقوقی نیست بلکه برای ایجاد همین قداست نسبی است که در جامعه کمونیستی نیز ارزش خود را داشته و دارد . و با این "قداست دنیائی" هست که میتوان "قدرت وراء مسئولیت" ایجاد کرد . هماتطور که صفات رهبری در تشیع ، تقوا و علم و عدالت میباشد و همه این صفات ، هدفش چیزی جز "معصومیت نسبی" و ایجاد "قداست نسبی" نیست ، بهمان نسبت ، قدرت وراء مسئولیت و قدرت فوق کنترل ایجاد میکند .

در دنیای دیانت ، مردم به مقدس، اطمینان میکردند چون عملش "برای خاطر خدا و برای خدا" بود . امروزه تقدیس در دنیای دموکراسی

یا "عمل برای مردم" ایجاد میگردد. اطمینان به اینکه "مرد مقدس عملش فقط برای خاطر مردم "است و او نمیتواند هیچ عملی به نفع خودش بکند، مردم را به خواب و غفلت محض می‌اندازد. در سیاست، هر عملی ریشه‌ای در قدرت دارد. از اینرو هر عملی از هر گونه سیاستمداری،بایستی از این نقطه نظر نیز کنترل شود. مردم برای حفظ قدرت خودشان بایستی حدود قدرت هر سیاست مداری را زیر نظر داشته باشند. قانع ساختن مردم از اینکه "کسی برای مردم عمل میکند "یا" برای خدا عمل میکند"، برای این است که "هدف قدرتخواهی او "را در نظر نگیرند. کسیکه آگاهانه "برای مردم خدمت میکند، دلیل برآن نیست که ناخودآگاهانه برای ازدیاد قدرت خودش کار نمیکند، قدرتخواهی را چنان در اجتماع منفور و بدنام ساخته‌اند که هیچکس نمیتواند سائقه قدرت طلبی اش را نشان بدهد. حتی خودش از نشان دادن آن بخودش واهمه دارد. همه سائقه قدرتخواهی خود را از خود پنهان میسازند و در خود انکار میکنند. "بیخبری یک کس از قدرتخواهی‌اش" و "انکار قدرتخواهی" و "اثبات نخواستن قدرت در فدا کردن خود برای مردم "دلیل فقدان فعالیت "سائقه قدرت" در او نیست.

مردم جائی میخوابند که اطمینان میکنند. همیشه تقدیس و "ایمان به تقوا و فداکاری"، جائیست که عقل مردم به خواب میرود. کسیکه در سیاست بیدار است، احتیاج به "سیاستمداران مقدس" (چه دنیائی‌اش چه روحانی‌اش) را ندارد. کسیکه درسیاست میخواهد بخوابد (در سیاست نیندیشد و تصمیم نگیرد و دخالت نکند) احتیاج به "مردان مقدس" دارد تا در اثر ایمان به آنها، اطمینان کامل برای راحت خوابیدن داشته باشد. در دنیای سیاست، کسی نمیتواند بخوابد. خفتن همان مردنست.

چرا مردگان احتیاج به رهبر دارند؟

در دموکراسی بایستی ملت، حاکمیت داشته باشد یعنی ملت فقط از خودش اطاعت کند. روزگار اطاعت از خدا و از رسول میگذرد و روزگار اطاعت از خود می‌آید. معنای تصمیم‌گیری همینست. هر کسی تصمیم میگیرد، پیرو و مطیع تصمیم خودش هست. نمیشود هم حق و قدرت تصمیم‌گیری داشت و

هم از دیگری اطاعت کرد. کسی حاکمیت دارد که تصمیم میگیرد. امروزه مردم به علت ترسی که از کسی دارند، از او اطاعت نمیکنند. حتی خدای ترساننده و رژیم ترور (وحشت انگیز) نمیتواند حقانیت اطاعت برای خودش ایجاد کند. روی همین اصل نیز هست که مرحوم طالقانی در "پرتوی از قرآن" میکوشد که کلمه تقوا که هزار و چهارصد سال همه مفسرین آنرا به معنای "پرهیز کردن از خشم و عذاب خدا" گرفته بودند، به این ترس، تغییر جهت بدهد تا خدا، خدای ترساننده نباشد و حقانیتش را از خشم و انتقام و هلاکسازی و شکنجه دادن و تهدید به جهنم کسب نکند. برای این کار، نفس خود انسان و سوائق تجاوزگر انسان را آنقدر خطرناک و وحشتناک نشان میدهد که تقوا، ترسیدن از خود انسان میشود. انسان از خودش میترسد. همانطور با رفع ترس، راه ایجاد اطاعت در کشورهائی که میخواهند دموکراسی بسازند، فرق میکند. علت اطاعت کردن مردم، دراثر اینست که نمیخواهند بار مسئولیت را به دوش بگیرند و باتصمیم‌گیری، هدف و جهت به عمل خود بدهند. در اثر وجود امکانات مختلف اجتماعی از طرفی، و نبودن و نداشتن میزان واحد قضاوت (در اثر ایمان، مؤمن، میزان واحدی برای قضاوت همه مسائل دارد) از طرفی دیگر، تصمیم‌گیری، کاری بسیار مشکل میگردد و انسانرا زیر فشار قرار میدهد و پریشان میسازد. با اینکه همه فریاد برای "قبول بار مسئولیت" میزنند، ولی ناتوانی واقعی برای تصمیم‌گیری، یکنوع نفرت پنهانی از خود، ایجاد میکند. این "احساس تحقیر خود" و "احساس بی‌ارزشی خود" بایستی جبران شود.

مردم برای "سبک ساختن بار مسئولیت و تصمیم‌گیری"، حاضر میشوند که سنگینی و مشقت و تکلف و دقت در اجرای وظیفه را که "همان وسواس در تحقق اطاعت" باشد بعنوان جانشین بپذیرند. بار تصمیم‌گیری را از دوش خود برمیدارند وبجای آن بار "اجرای دقیق اطاعت" را بر دوش خود می نهند.

هر چه ناتوانی خود را در قبول مسئولیت و تصمیم‌گیری، بیشتر احساس میکنند، برای نجات خود از تحقیر خود، خویشتن را بیشتر در "وسواس انجام اطاعت" غرق میسازند. این "تلاش برای آخرین حد اطاعت" و

"دقت در اجرای دقائق و باریک بینی‌های اطاعت" ، و بالاخره "مصرف کردن تمام قوای خود در اجرای اطاعت" ، یا "فدا ساختن خود در تحقق این اطاعت" ، به آنها نشئه‌ای خاص از افتخار و امتیاز میدهد که "مسئله آزادی و استقلال و تصمیم‌گیری خود" را فراموش میسازند .

نشئه "تعهد اجرائی" ، جانشین "تعهد تصمیم‌گیری" میشود . قسمت اجراء ، ناخودآگاهانه بکلی از "قسمت تصمیم‌گیری" پاره کرده میشود و اساسا" رهبری از همین جداسازی میان "تصمیم‌گیری و تعیین هدف" ــ از ــ "اجراء و تحقق عمل" ، آغاز میشود . و درست همان تعریف ارسطو برای برده، شکل بخود میگیرد . چون برده بنا به تعریف ارسطو کسیست که "قدرت اجرا" و "عقل فرمان پذیر" دارد و همین "عقل تابع" را قرآن و احادیث ، عقل واقعی میدانند و در اجتماعات و احزاب کنونی کوشیده میشود تحت پوششهای استدلالی تازه‌تر همین جدائی میان "قدرت اجراء" و "قدرت تصمیم‌گیری" پدید بیاید . و سانترالیسم دموکراتیک چیزی جز نامی نوین برای واقعیتی کهن نیست . با ایجاد سلسله مراتب ، تصمیمات از قاعده به راءس هرم نمیرسد بلکه تصمیمات از راءس هرم به قاعده انتقال داده میشود . فقط این سلسله مراتب ، بحسب ظاهر وانمود میکنند که تصمیمات قاعده را به راءس منتقل میسازند . و درست همین دیالکتیک است که بحسب صورت ، تصمیمات از پائین به بالا میرود و بحسب واقع و در معنا تصمیم از بالا بپائین تنفیذ میشود ولی این جریان بایستی طوری صورت ببندد که قاعده ، "ایمان داشته باشد" که اوست که تصمیم گرفته است . "خدایا آنکه را عقل ندادی پس چه دادی؟" ــ "ایمان به اینکه عقل دارد . قاعده ، در خودآگاهیش ایمان به این دارد که آنچه در بالا تصمیم گرفته شده همان تصمیمات اوست . احساس "سنگینی بار اطاعت" ، بایستی بیشتر از "احساس سبکی" باشد که فرد از گریختن از زیر بار مسئولیت و تصمیم گیری دارد ، تا آنکه او احساس تقصیر نکند ، و حتی فخر و غرور بجای حس تقصیر بنشیند . چون گریز از تصمیم‌گیری ، ایجاد احساس تقصیر میکند ، و این احساس تقصیر با فخر از دقت در اطاعت ، و ریاضت و استقامت در اطاعت و اجراء و فداکاری خود برای اطاعت فراموش ساخته میشود . فداکاری برای

اطاعت ، فداکاری برای آزادی نیست . کسیکه برای اطاعت، خود را فدا میکند ، بر ضد آزادی برخواسته است . چه بسا از شهدا ، نادانسته دشمنان خونین آزادی هستند . همچنین برای گریز از زیر بار تصمیم‌گیری ، بایستی "ارزش اطاعت" را بالا برد و همینطور "اهمیت اجراء و تحقق عمل" را افزود ، ولی "اطاعت" بخودی خود و "اجراء عمل بخودی خود" ، با همه ارزش و اهمیتشان ، بدون حق تصمیم‌گیری و قدرت تعیین هدف ، قابل قبول نمیباشند و حاوی آزادی نیستند . .

بنابراین ارزش و اهمیت "امر دهنده" و "مدیر" و "رهبر" را آنقدر بالا میبرند که اطاعت از او ، قابل قبول و توجیه شدنی باشد . انسان ، هر چه احتیاجش به اطاعت ، در اثر "ضعف تصمیم‌گیری فردی" بیافزاید ، بیشتر تجلیل و تعظیم و تکبیر امر دهنده (حاکم یا رهبر . . .) را میکند .

با داشتن حق تصمیم‌گیری ولی "فقدان قدرت تصمیم‌گیری" ، احساس نفرت از خود و حقارت از خود پیدایش می‌یابد . آنگاه چنین شخصی ناخودآگاهانه میکوشد در "وسواس و دقت در اطاعت" از طرفی و افزایش ارزش امر دهنده و رهبر از طرفی دیگر ، نفرت خود را از خود منحرف سازد تا بجای احساس حقارت خود ، احساس امتیاز و فخر از خود را پیدا کند .

یک ارزن تصمیم‌گیری خود و تعیین هدف برای خود ، از یک خروار جانبازی و جانفشانی و استقامت و وسواس در اطاعت و اجراء و تحقق عمل بیشتر می‌ارزد . دموکراسی میخواهد این قدرت تصمیم‌گیری افراد را علیرغم روح تابعیت و اطاعت هزاران ساله تقویت کند . "فداکاری برای آزادی" با "فداکاری‌در اطاعت از رهبر و امام وهیئت رهبری" هزاران فرسخ فرق دارد . او در اطاعت از رهبر و هیئت رهبری و امام ، نفی آزادی (قدرت تصمیم‌گیری خود و حق حاکمیت خود) را میکند .

بجای "فقدان قدرت تصمیم‌گیری" ، افتخار به بهترین طرز اطاعت ، افتخار به استقامت یک عمر در اجراء ، غرور به اجرای مشکلترین اطاعتها و بالاخره فخر به قهرمانانه‌ترین اطاعتها می‌نشیند .

ایجاد قدرت تصمیم‌گیری برای تعیین یک هدف کوچک ، اهمیت بیشتری از جانبازی قهرمانانه برای اجرای بزرگترین اطاعتها دارد .

داشتن حق تصمیم‌گیری و علیرغم آن، فقدان واقعی قدرت واقعی فردی تصمیم‌گیری، بزرگترین نفرتها را نسبت به خود بوجود می‌آورد. همینطور داشتن "حق قانونی تصمیم‌گیری" ولی "نداشتن امکان واقعی اجتماعی و سیاسی تصمیم‌گیری"، ایجاب "کینه توزی" شدیدی نسبت به "طبقه حاکمه" در هر رژیمی میکند. مسئله پیچیده‌ای که بایستی در آن دقت کرد اینست که "حق تصمیم‌گیری آزادیخواهانه" و عدم امکان تحقق آن با دو نوع ناتوانی در یک لحظه روبرو میشود.

از یک طرف "داشتن حق تصمیم‌گیری" با "درک ناتوانی فرد در تصمیم گرفتن" روبرو میشود، از طرفی دیگر، "داشتن حق تصمیم‌گیری" با "درک فقدان امکانات اجتماعی و سیاسی" برای تحقق آن و یا "درک موانع سیاسی و اجتماعی برای تحقق تصمیم‌گیری" روبرو میشود.

در مورد دوم، روز بروز حس کینه توزی (که غیر از حس کینه جوئی است) که زائیده ضعف است نسبت به مصادر امور طبقه حاکمه شدت می‌یابد، و در اثر اینکه در این موقعیت، مردم امکان آنرا ندارند که قدرت فردی خود را در تصمیم‌گیری اجتماعی بیازمایند و ضعف خود را در این زمینه بشناسند، ولی این ضعف را بطور مبهم احساس میکنند، و بالطبع نفرت از خود را ناخودآگاهانه باهمان ابهام در می‌یابند، بالطبع این "نفرت از خود و حس تحقیر خود"، به کینه‌توزی نسبت به طبقه حاکمه" می‌پیوندد، و آن کینه توزی را پیچیده‌تر و شدیدتر میسازد.

فرد، ناتوانی شخصی خود را در تصمیم‌گیری"، از خودش پوشانیده و منحرف میسازد و درقدرتهای برونسو (عینی) (طبقه حاکمه ـ طبقه‌سرمایه‌دار، حکومت ـ ...) تمرکز میدهد، و فرق میان این دو نوع ناتوانی را از هم تمیز نمیدهد.

با مشتبه سازی این دو ناتوانی با هم، و بالاخره با یکی گرفتن آنها با هم، نفرت از خودش و احساس حقر خودش را نیز به "همان کینه‌توزی از سرچشمه قدرت خارجی" ملحق میسازد.

جامعه با این "کینه‌توزی آماس کرده"، طبقه حاکمه کنونی را نابود میسازد، به خیال آنکه با رفتن قدرتی که او را از تصمیم‌گیری باز میداشته

است ، خواهد توانست ، خود به‌آسانی تصمیم بگیرد .

ولی با حذف این قدرت مانع و مزاحم ، متوجه ضعف واقعیش میشود ، که حاضر به اعتراف به آن و شناختن دقیق آن نیست . در این موقعیت ، خودآگاهی او از حق تصمیم‌گیری‌اش" ، بی‌نهایت افزایش یافته ، و "پنداشت و ایمان"او از اینکه قدرت تصمیم‌گیری را دارد ، بی‌نهایت زیاد شده‌است . در حالیکه قدرت تصمیم‌گیری‌اش، مانند گذشته ناچیز میباشد . همین پنداشت و ایمان قدرت تصمیم‌گیری و نداشتن قدرت واقعی فردی تصمیم‌گیری و گریز نهائی از تصمیم‌گیری (چنانکه قرنها به آن عادت داشته) ولی خودآگاهی تازه او از حق تصمیم‌گیری ، احساس محرومیت و نفرت و حقد،او را عملا " به دامان رهبران تازه میکشاند . متاءسفانه سراسر جامعه ما در این سده به این مصیبت گرفتار بوده است و با یک رنگ و لعاب تازه ایدئولوژیکی (چه با کمونیسم چه با اسلامهای راستین) تغییری به ماهیت روانی و حالت سیاسی اعضاء احزاب مختلف داده نمیشود . این حماسه افتخارآمیزی که آقای دکتر کشاورز درباره افراد حزب توده می‌نگارد ، بدون اینکه این زمینه اجتماعی و تاریخی و روانی آنها را در نظر بگیرد و تفاوت میان "ادعای حق و قدرت تصمیم‌گیری" و "فقدان واقعی قدرت تصمیم‌گیری" و استقلال روحی آنها بگذارد ، حس برتری و امتیاز دروغینی به افراد گروههای چپ میدهد که سبب گمراهی آنها در شناسائی ظرفیت و استعداد خودشان میشود . با خواندن ده تا کتاب درجه دوم وسوم ازمارکسیسم،کسی استقلال فکری پیدا نمی‌کند . افراد حزب توده ، از جمله همانهائیکه در کادر رهبری نشسته بودند ، در اثر همین حس دروغین امتیاز ، ضعف نهائی تصمیم‌گیری و تابعیت روحی خود را نمیتوانستند بشناسند . نمیدانستند که همان ضعف شدید تصمیم‌گیری آنها بود که آنها را به "ایمان و به ایدئولوژی تازه" (بجای اسلام) کشانیده بود . نمیدانستند که همان ضعف تصمیم‌گیری آنها بود که حکومت شوروی (با خبر یا بیخبر) آنها را هدایت میکرد . حتی همین بیخبری آقای دکتر کشاورز و همراهانش علامت همین فقدان استقلال روحی است . و در همین "ضعف واقعی و فقدان استقلال فکری" ولی "ایمان به قدرت" و "ایمان به امتیاز و پیشرفتگی و برجستگی" ، بذر خیانت

به آزادی و استقلال ملی ریخته شده است. در حینیکه اتکاء میکنند ایمان به استقلال خود دارند. افراد در حینیکه "ایمان به آزادی" و "ایمان به ملیت" دارند، به آزادی و ملت خود خیانت میکنند و خود نیز نمیدانند که خیانت میکنند (در مقاله جداگانه‌ای تحت عنوان در مرزهای ناخودآگاه خیانت به این مسئله پرداخته خواهد شد). و درست همین جاست که "قضاوت اخلاقی" درباره چنین خیانت‌های ناخودآگاهانه"، بسیار مشکل میگردد. در حالیکه "قضاوت حقوقی"، معیار خود را " خطر برای موجودیت و استقلال ایران" قرار میدهد. این خیانت ناخودآگاهانه تا موقعی که محدود به مواردی معدود باشد و تاءثیراتش خطری برای موجودیت و استقلال ایران نداشته باشد، ایجاب تخفیف کلی در مجازات میکند (مانند قوانین جزائی انگلستان در این گونه موارد) ولی در ایران که این "خیانت ناخودآگاهانه" در افراد حزبی (که وفاداری نسبت به ایدئولوژی ابرقدرت همسایه‌اش دارد) صورت میگیرد (که بقول خود دکتر کشاورز بهترین و برترین و متشکل‌ترین حزب ایرانست (یا بوده است) بزرگترین خطر را برای موجودیت و استقلال ایران دارد و خواهد داشت. آنچه از لحاظ روانی و اخلاقی، فهمیدنی و عفو کردنیست، از لحاظ حقوق سیاسی ملی، غیر قابل عفو میباشد.

خیانت یک کمونیست در وفاداری نسبت به ملت و حکومت خود (چه در انگلستان چه در فرانسه) کوچکترین تزلزلی در موجودیت و استقلال ملت و حکومت انگلستان و فرانسه پدید نمی‌آورد، در حالیکه برای موجودیت و استقلال ایران (با فقدان احزاب متشکل سیاسی ملی و نیرومند) بزرگترین خطر است. البته ناگفته نماند که با مجازاتهای شدید برای این خیانتهای ناخودآگاه (یا در مرز خودآگاه و ناخودآگاه) نه مسئله موجودیت و استقلال ایران حل میشود و نه با این روش میتوان از پیروان چنین ایدئولوژیها کاست.

مسئله آزادی، مسئله تعیین هدف است

آزادی به انسان، حق تعیین هدف خودش را میدهد. همینطور ملت،

موقعی آزاد و مستقل است، که در مشورت همگانی، تصمیم نهائی خود را در تفاهم، روی هدف بگیرد. همینطور در یک حزب، هر کسی تا آنجا بایستی عضویت حزبی را بپذیرد و با یک حزب همکاری بکند وقتی در تعیین هدفهای حزبی شریک باشد و بتواند در تعیین این هدف، نفوذ داشته باشد و "سراسر جریان تصمیم‌گیری حزبی برای او شفافیت داشته باشد (تا تصمیم فقط تصمیم مستقل همان حزب باشد) وگرنه با تقلیل به "تعهدات اجرائی" و با سانترالیسم دموکراتیک، چنانکه خواهیم دید، فرد، تعهدات تصمیم‌گیری در هدف را نمیتواند ایفا کند. (در حالیکه در حزب توده تصمیم‌گیری در تمام جریانش برای فردی مانند خود دکتر کشاورز نیز شفاف نبوده است). سانترالیسم دموکراتیک یک اصطلاح دیالکتیکی است برای روشی که "ملت یا حزبی چگونه باید تصمیم بگیرد که در واقع تصمیم نگیرد و چگونه دیگری (رهبری) برای آنها تصمیم بگیرد در حالیکه ایمان داشته باشند که خود آن‌ها تصمیم را گرفته‌اند. سانترالیسم دموکراتیک،دیالکتیک "تصمیم نگرفتن در تصمیم گرفتن" است. همین روش دیالکتیکی تصمیم‌گیری است که هم ایمان به تصمیم‌گیری خود را حفظ میکند و هم ایمان به رهبری را. کلمه سانترالیسم دموکراتیک فقط با افسونگری و شعبده‌بازی که در روش دیالکتیک نهفته است، قابل فهم میباشد. تماشاچی از این استدلالات دیالکتیکی (ضد اندیشی) غرق شگفت و حیرت میشود. سابقا" برای معجزه احتیاج به خدا بود. یک قدرت فوق‌العاده ماوراءلطبیعی بایستی عصا را تبدیل به مار سازد. حالا این معجزه‌گری را خود روش دیالکتیکی به عهده میگیرد.

از "ضرورت تاریخی"، آزادی و استقلال به وجود می‌آورد! در حینیکه جامعه کارگر در شوراها شور میکند و تصمیم میگیرد ولی رهبر آنها را هدایت میکند!. دموکراسی سانترالیزه میشود، یعنی قاعده هرم، یک راءس پیدا میکند واین دیکتاتوریست. همیشه بنای هرم گونه اجتماع و قدرت و تشکیلات، دیکتاتوریست. ولی این دیکتاتور برای کارگران، یک رهبر دموکرات است! این شعبده بازی عقلی است که روش دیالکتیک انجام میدهد. دیکتاتوری و استبداد، عین آزادی و شورا و تصمیم‌گیری همگانی

میشود! دیالکتیک، انسانرا از این معجزه قانع میسازد. با یک چشم بهم زدن از "جامعه شورائی"، "دیکتاتوری حزبی "پدید می‌آید و با یک چشم بهم زدن این دیکتاتوری در خودآگاهی همه خلق تبدیل به احساس آزادی و شور آزاد و تصمیم‌گیری آزاد میگردد. اینها معجزات دیالکتیک است که متاءسفانه من به این جهش‌های معجزه آسای عقلی چندان عقیده ندارم. و من حاضر نیستم که بجای "معجزه وحی"، "معجزه دیالکتیک" را بگذارم. برای من آزادی هیچگاه دیکتاتوری و استبداد نمیشود. همینطور بالعکس. و با استبداد هیچگاه نمیشود به‌آزادی رسید ولو آنکه مستبد "برای خلقها" و "در خدمت خلقها" باشد. با همین روش دیالکتیک است که استبداد به خلقها را حقانیت دموکراتیک داده‌اند. همه دیکتاتوریهای کمونیستی نام دموکراتیک را یدک میکشند چون دیالکتیک میتواند در آگاهبود مردم با یک چشم بهم زدن، استبداد و ضرورت و وحدت و تابعیت را استحاله به آزادی و دموکراسی بدهد. بدون روش دیالکتیک،چنین شعبده‌بازی و افسونگری در خود آگاهی مردم ممکن نبود. برای من استبداد، استبداد میماند ولو ضرورت، حقانیت آنرا توجیه کند. و با این حقانیت دادن به استبداد، استبداد همانقدر شوم میماند که بود.

پاره ساختن اجراء از تصمیم

عمل، تمامیت یکپارچه و واحدیست که سه مرحله جداگانه دارد ۱) هدف و غرض ۲) اجراء ۳) نتیجه و محصول. البته این سه قسمت از هم جدا نیستند بلکه با هم تشکیل یک وحدت میدهند و با جدا ساختن آنها از هم، عمل انسانی، ماهیتش را از دست میدهد. ولی هر گونه رهبری چه دینی چه سیاسی، چه اقتصادی چه سازمانی (تشکیلاتی) بر این اساس استوار است که این سه جزء را تا آنجا که میتواند از هم پاره سازد. بدون پاره ساختن اینها از هم، نمیتواند حقانیتی به نقش رهبری خود پیدا کند. در گذشته این پاره سازی سه قسمت عمل از هم، چیزی نسبتا" آشکار و علنی بود. خدا بطور رسمی و علنی میگفت که من "خیر" شما را معین میسازم.

من "صاحب اختیار شما" هستم و "انحصار تعیین خیر " که همان "انحصار تعیین کردن هدف و غایت" بود معنی‌اش این بود که او برای ما و بجای ما تصمیم میگیرد.چون تصمیم گرفتن به تعیین هدف میکشد و تصمیمی که تعیین هدف را نکند ، تصمیم نیست .

از این رو خدا، که خیر بشر را معلوم میساخت بواسطه همین "خیرخواهی" ، بر بشر حاکمیت داشت . کسیکه تصمیم میگیرد ، حاکمیت دارد . و کسی تصمیم میگیرد که هدف و غایت و خیر عمل را مشخص و معین میسازد . در کلمه "اختیار" ، این معنای حاکمیت بیشتر تائید میگردد تا در کلمه تصمیم‌گیری یا اراده. از اینروست که اصطلاح خودمختاری، بیش از اصطلاح حاکمیت ، معنی حاکمیت را دارد . خودمختاری کردستان یا آذربایجان ، یعنی حاکمیت مستقل آذربایجان یا کردستان . و در یک ملت و حکومت ، نمیتواند دو حاکمیت وجود داشته باشد . بعبارت کهن "دو سلطان در یک اقلیم نگنجد" چون در گذشته سلطنت ، حاکمیت داشت . همینطور چون خدا حاکمیت داشت ، واحد بود . تعریف حاکمیت ، همین وحدت اوست . در ایران دو حاکمیت یا چندین حاکمیت نمیتواند وجود داشته باشد . بنابراین کلمه خودمختاری، اصطلاح بسیار خطرناکیست . آنچه مقصود دموکراسی است ، "خود گردانی" ، "خود سازمانی" است .

در سیاست ، نبایستی کلمه‌ای را بکار گرفت که در آن فرهنگ ، معنائی بیش از آن میدهد که مورد نظر است . معنای بیشتر یک کلمه ، سبب تقاضای "حق بیشتر" میگردد . کسیکه خودمختاری میخواهد ، ناخودآگاهانه در اثر کاربرد همین کلمه، به "خودگردانی و خود سازمانی" قناعت نخواهد کرد ، چون این کلمه در اثر دامنه معنائی که در فرهنگ اسلامی دارد، ایده‌آل حاکمیت مستقل خود را خواهد یافت .

در هر حال وقتی انسان، تصمیم میگیرد دیگر نمیتواند خدا "خیر" او را معین سازد . چون این دو با هم سازگار نیست . کسیکه تصمیم میگیرد ، خیر و غایت ، نتیجه مستقیم آن تصمیم است . نمیشود هم خود تصمیم گرفت و هم خیر را خدا معلوم کند . این تناقض است . ولی درست همین

تناقض برای قرآن لازم بود. چون مسئله رهبری ابدی، احتیاج به پاره کردن این دو از هم داشت. در عصر ما این پاره سازی تصمیم از اجراء بطور آشکار و علنی صورت نمی‌بندد. افراد اجتماع در دموکراسی نبایستی متوجه این جداسازی بشوند. و روش دیالکتیک یکی از بهترین حربه‌ها برای این جدا سازی تصمیم‌گیری از اجراء از طرفی، و دادن احساس وحدت این دو به مجریان و فرمانبران و هدایت شدگان و رهبری شدگانست. کسیکه خود تصمیم نمیگیرد و مطیع محض است می‌پندارد و ایمان دارد که خود تصمیم گرفته است و از خود اطاعت میکند. قسمت اول عمل که "هدف و غرض و غایت" باشد تا مربوط به اعمال فردیست، نتیجه "تصمیم‌گیری فرد" است. آنکه تصمیم میگیرد، تعیین هدف و مقصد و غایت خود را میکند. کسیکه هدف و غایت و مقصد وخیر خود را مشخص نمیسازد، تصمیم هم نمیگیرد. این دو لازم و ملزوم هم هستند. همینطور اجتماعی (ملتی، حزبی، گروهی) که هدف و مقصد و غایت خود را مشخص نمیسازد، انتخابات و تصمیم گیریهایش به پشیزی نمی‌ارزد. در این صورت نام حاکمیت ملی، غیر از شعاری تو خالی نیست. انتخابات فقط برای پوشانیدن تصمیم‌گیری برای تصمیم نگیریست. کاربرد روش دیالکتیک بعنوان اسلحه و آلت، تخصص حزب کمونیست نیست بلکه رژیم‌های دیگر نیز این درس را فرا گرفته‌اند. آزادی و استقلال در عمل، بستگی به همین دارد که فرد انسان، هدف و غایت اعمالش را خودش معین سازد. حقوق اساسی بایستی با آزادی وجدان یعنی با آزادی فرد شروع بشود. چون "آزادی همه، آزادی خلق و جامعه" یک کلمه توخالیست که معنایش را بطور مختلف میتوان مشخص ساخت. هر دیکتاتوری و هر حزب دیکتاتوری خواهی به این کلمه مجرد "آزادی خلقها و رفاه عمومی" آن معنائی را میدهد که خودش دیکته میکند. معنای آزادی و رفاه بایستی از قاعده در اثر تفاهم همه افراد و گروهها و احزاب و انجمن‌ها و طبقات و اصناف مشخص گردد. همینطور یک حزب یا اجتماع یا ملت موقعی که هدف و غایت و خیر ا خود از قاعده با تفاهم افراد و اعضایش مشخص نسازد، حق و قدرت تصمیم‌گیری ندارد ولو آنکه انتخابات صورت بگیردو مجالس شورا وجود داشته باشد و شوراهای کارگری

و ولایتی و روستائی و . . . تشکیل داده شود .

اما رهبری (چه فردی‌اش ــ امامت ، سلطنت ، خلافت ، چه گروهیش ، چه حزبیش ، چه طبقه‌ایش : چه طبقه اشراف چه طبقه روحانیون و آخوندها) درست از همین نقطه شروع میشود که "هدف و غایت و کمال و خیر" را به هر ترتیبی هست ، ملک طلق خودش بکند . اوست که بایستی این خیر نهائی را مشخص سازد یعنی اوست که بایستی در واقع تصمیم بگیرد ، چگونه میتوان به این هدف و کمال و نهایت رسید ، یا اوست که حق انحصاری تفسیر و تاویل را در هر مورد دارد . حق تفسیر و تاءویل،همیشه حق نهائی تصمیم گیریست . همانطور که علماء در قانون اساسی مشروطه در اثر همین حق انحصاری تفسیر و تاءویل قرآن و احادیث ، حق نهائی تصمیم‌گیری که بشکل حق وتو شکل بخود میگیرد ، دارند . همانطور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ، شورای نگهبان در اثر همین حق تفسیر و تاءویل ، حق نهائی تصمیم‌گیری یا حق برتر تصمیم‌گیری را دارد و چون ولایت فقیه برترین حق تفسیر را دارد ، حاکمیت دارد . یکی از راههای سلب قدرت تصمیم‌گیری از ملت و همینطور سلب حق تصمیم‌گیری افراد ، ایمان به یک ایدئولوژی یا عقیده و دین است . ما به حقایق و اصولی که ایمان داریم ، در آن حقایق و اصول دیگر حق تصمیم‌گیری و حتی قدرت تصمیم‌گیری نداریم . بر همین اساس است که هر چه را میخواهند از حیطه تصمیم گیری ما خارج سازند نام مقدس حقیقت (یا دین و وحی) و یا امروزه نام "علم" بر آن میگذارند . سوسیالیسم را علمی میسازند و یا خود علم میکنند . به این اصول و قوانین و مبادی و حقایق نه تنها حق دست زدن نیست ، بلکه در درون خود افراد در اثر همان "ایمان به علمی بودنش یا به وحی منزل بودنش" ،قدرت دست زدن به آنها نیز نابود ساخته میشود . یعنی حق‌تصمیم از انسان از در عقب گرفته میشود . "بستگی ایمانی به محتویات علمی یا فلسفی" ، آن محتویات را مسخ میکند . بستگی ایمانی به فلسفه یا علم ، نفی علم و فلسفه هست . کسیکه به علم معتقد است دیگر با علم سر و کار ندارد بلکه با عقیده سر و کار دارد . علم احتیاج به عقیده ندارد بلکه احتیاج به تفکر دارد .

هر گونه رهبری ، نقشه آنرا (خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه) میریزد که

چگونه میتواند " حق و قدرت تصمیم‌گیری را از ملت یا جامعه یا حزب ، بگیرد و بخود منحصر سازد " . همین کاری را که علماء و فقهاء با کمال وضوح و علنی (و از نظر فعلی ما با کمال وقاحت) از مردم میگرفتند ، حزب کمونیست با تاکتیک بسیار لطیف و نامرئی دیالکتیکی (سانترالیسم دموکراتیک) از اعضاء حزب و کارگران و مردم میگیرد و گرفته است . و روش تصمیم‌گیری برای تصمیم نگیری را در همه جا میپیماید .

همان شریعت و دین برای علماء و فقهاء با توجیهی حقیقت نما ، " سلب حق و قدرت تصمیم‌گیری از مردم " میکند و درست همان ایدئولوژی و یا سوسیالیسم علمی (درست بواسطه همان صفت علمی بودنش) و مقدس سازی کتابهای مارکس و لنین و .... با توجیهی حقیقت نما در همان آغاز سلب حق و قدرت تصمیم‌گیری از همان اعضاء حزب و بالاخره هر جامعه کمونیستی و سوسیالیستی میکند و این دین و این ایدئولوژی شامل "هدفها و غایات و کمالهای پیش ساخته" هستند (که البته یا همه مانند اسلام ، قطری ساخته میشوند یا مانند کمونیسم همه تاریخی ساخته میشوند و همه ضرورت سیر رهائی بخش تکاملی تاریخ میشوند) که ملت و جامعه و حزب بهیچوجه دیگر حق تصمیم‌گیری و تغییر آنرا ندارند .

" در " حقیقت ، کسی تصمیم نمیگیرد . بدینسان طبقه آخوند و رهبران اسلامهای راستین و کادر رهبری حزب کمونیستی با ایمان به دین یا ایدئولوژی یا علم سوسیالیسم ، سلب حق و قدرت تصمیم‌گیری در دامنه‌ای که بنیاد حق و قدرت تصمیم گیریست ، از مردم میکنند و بدینسان "آزادی وجدان" را که ریشه هر آزادیست از بین میبرند ، و بدون این تصمیم‌گیری نهائی فرد برای تعیین هدف و غایت و مقصدش بر پایه وجدانش (این وجدان یک وجدان اخلاقی یا دینی نیست) اصلا" تصمیم گیری ، هیچ معنائی ندارد و انتخابات فاقد هر ارزشی است و شوراها همه ظاهر سازی محض و قلابی هستند .

تا تصمیم گیری فردی بر پایه وجدان آزاد ، آخرین و برترین هدفها را مشخص نسازد ، تصمیمی گرفته نشده است و بحث تصمیم در میان نیست و تا همین تصمیم که از اینجا (وجدان آزاد فردی) سرچشمه نگیرد و در

تفاهم به یک تصمیم مشترک بهم نپیوندند، دموکراسی و همه سازمانها و شوراها و اصطلاحات و اسمها و شعارها جز حرفی مسخره آمیز چیزی نیست.

در همان تصمیم "یکباره برای همیشه " که" ایمان به این دین یا اعتقاد به این علم یا ایدئولوژی" باشد، احتیاج به "تصمیم‌گیری اصولی و اساسی "از بین میرود و البته فهم و تفسیر و تاءویل و انطباق این دین یا ایدئولوژی (تصمیمات پیش گرفته و پیش ساخته) به موقعیت‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، احتیاج به متخصصین ایدئولوژیکی و خبرگان دینی و فونکسیونرهای حزبی دارد و از عهده هر کسی بر نمی‌آید. روحانیون و روءسای حزبی و فونکسیونرهایش به عنوان "مرجع تفسیر و تاءویل و مرجع انطباق ایدئولوژی و اهداف با واقعیات، قدرتی را که با عرضه داشتن دین و ایدئولوژی و علم، از افراد سلب کرده‌اند تا جزئیات و موارد خصوصی تصرف میکنند. حق و قدرت تصمیم‌گیری، بنام علم و دین و حقیقت، از مردم سلب میشود و با نامهائی از قبیل خود پرستی و فردگرائی و اراده گرائی و منفعت دوستی تحقیر و تلعین میگردد و با سانترالیسم دموکراتیک و رهبری استوار بر تقوا و عدل و علم الهی که از معصومیتی شبیه به امام و پیغامبر بر خورداراست، این حق و قدرت را (بدون اینکه نامی از قدرت ببرند و حتی با لعن قدرتخواهی)به خود جذب میکنند.

با دادن مسئولیت به یک رهبر یا هیئت رهبری (که البته در اثر دین و ایدئولوژی و اعتقاد به علم، این انتقال مسئولیت، صورت میگیرد، بدون آنکه ما خودمان متوجه بشویم) ما بزرگترین تقصیر را کرده‌ایم. بزرگترین جنایت ما همینست که از خود، سلب مسئولیت تصمیم‌گیری "در اصول و مبادی و غایات و مقاصد و خیرها و کمالها" کرده‌ایم.هدف را انسان، " یکبار برای همیشه" معین نمیسازد. اگر نه، انسان در عمرش فقط یکبار احتیاج به اراده‌اش داشت. ما هدف را نمیتوانیم هیچگاه ثابت کنیم. ولو آنکه عبارت شکل و اسم و فورمول (عبارت بندی) هدف و غایت و کمال را نیــــز ثابت کرده باشیم، ولی محتویات این اسم و فرمول را میتوانیم ناخودآگاهانه لحظه به لحظه عوض نمائیم.

از اینگذشته هر هدفی فقط موقعی هدف میماند که "آخرین و برترین

هدف" بماند ولی وقتی تابع هدف دیگر شد، دیگر هدف نیست بلکه آلت شده است. موقعی هدف، هدف میماند که ما با تصمیم‌گیریهای تازه، در هر موردی،خود این هدف را از نو روشن سازیم و تلاش کنیم تا به هر ترتیبی هست آن هدف، آخرین و برترین هدف بماند. ملت و یا حزب (اعضاء و افرادش) تصمیم میگیرد_ چون این ملت و حزبست (افرادش) که بهتر از همه با دست رسی مستقیم به وجدانش هدفش را میفهمد و میشناسد و تائید میکند. و بر اساس همین آزادی وجدان او میتواند روز بروز تغییر هدف و مقصد بدهد. این امکان همیشه باید باشد. وآزادی وجدان موقعی هست که آزادی تحقق خارجی برای وجدان فردی بوده باشد. هدف را نه از کتابهای مقدسه بایستی تفسیر و تاءویل کرد (چون به محض به میان آوردن مسئله تفسیر، آزادی فردی وجدان باطل میگردد و تصمیم‌گیری مستقیم و بلاواسطه از فــــرد گرفته میشود) نه از متون ایدئولوژیکی، نه از قوانین ضروری و مسلم تاریخی. بلکه از "وجدان افراد ملت" یا از وجدان افراد گروه و حزب بوسیله خود ملت و قاعده حزب.

از اینروست که "رهبری به هدف" را نبایستی زیر هیچ نامی و بهانه‌ای (بهتر فهمی و تخصص و خبرگی و قدرت تفسیر و تاءویل و اینکه کادر رهبری اطلاعات بیشتری دارد) به یک رهبر یا هیئت رهبری انتقال داد. اعتماد به رهبر، یعنی من، تصمیم‌گیریم را درباره آنکه هدفم در هر موردی بعنوان برترین هدف تنفیذ گردد، از خود سلب کرده‌ام. از اینگذشته این انسانست که هدفش را مشخص میسازد نه اینکه هدف، خارجی و ماوراء انسانی باشد که سرنوشت انسانرا بدون اراده‌اش مشخص سازد. اعتماد من به رهبر،تقصیر اعمال مرا، که به دستور او صورت گرفته، به دوش او نمی‌اندازد. تقصیر هر عملی که من میکنم به عهده خودم میماند ولو آنکــــه تعیین آنرا بـــه دیگری (امام یا پیامبر یا کادر رهبری...) واگذاشته باشم. همینکه من راهبری خود را به او واگذاشته‌ام، و با تصمیم خود، از خویشتن سلب حق و قدرت تصمیم‌گیری کرده‌ام، تقصیر منست.

در واقع "رهبری شدگان" همیشه مسئول و مقصرند. در دموکراسی هر عضوی از اجتماع مسئول است. اگر شاه حکومت کرد، همه مسئول هستند.

اگر خمینی به حکومت رسید، همه مسئول هستند. این "وحدت سیاسی ملی" که " یک وحدت خود آگاهانه سیاسی در اثر تصمیم‌گیری مشترک ملت" است، مسئولیت کلیه تعهدات و اشتباهات و جنایات و کثافت کاریها و فسادها و خرابکاریهای این حکومتها را ولو معدوم هم بشوند، به عهده دارد. این حکومتهای شاه و خمینی و ... نیستند که مسئول ملل دیگر میباشند، بلکه این "وحدت سیاسی ملی ایران" که اعضایش ما هستیم (ولو در تبعید و غربت از وطن) مسئول همه کثافتکاریهائی که اینها میکنند و خواهند کرد هستیم ولو به اسم اسلام و یا زیر نام کمونیسم و یا ... باشد. مائیم که بایستی خسارات را بپردازیم. مائیم که بایستی بی آبروئیها، هتک حرمتها و بی‌حیثیتی‌ها را تحمل بکنیم. این ادعای دکتر کشاورز، دانسته یا ندانسته، به ایجاد مسئولیت آزادیخواهانه، بی‌نهایت لطمه میزند. همه افراد حزب توده بدون استثناء در مقابل خیانتی که حزب توده در مقابل مصدق کرد و یا اقدامی که برای ابقاء او نکرد (چون انجام ندادن یک مسئولیت سیاسی همانقدر ایجاد تقصیر میکند که اجرای یک خطا) مسئولند (و از جمله خود آقای دکتر کشاورز در راءسش). ندانستن کادر رهبری و یا افراد حزب از آنچه در حزب و یا از حزب صورت میگیرد، نفی تقصیر و مسئولیت نمیکند. این اولین درسی است که هر وکیل دادگستری به او یاد خواهد داد. چه بسا ندانستنها و نکردنها برای کسانیکه خود را دموکرات می‌نامند، ایجاب تقصیر بیشتری میکند. نه تنها شاه و دستیارانش مسئـــول آمدن خمینی هستند بلکه "همه ما" مسئول آمدن او به حکومت هستیم. و حتی اگر سلطنت، مجددا" به حکومت برگردد، باز همه ما مسئول هستیم. اگر همه ملت و همه اعضاء هر حزب دموکراتی احساس چنین مسئولیتی را بکند، این فلاکتها و مصیبت‌ها و فاجعه‌ها بار نمی‌آید. تمام دردهای ما از همین " به من چه و به ما چه و به حزب چه و بافراد حزب چه و به ملت چه و بالاخره به شاه چه و به خمینی چه و به آخوند چه ...." سرچشمه میگیرد. همه افراد ملت تن به تن، برای هر واقعه‌ای که در ایران اتفاق میافتد، مسئول و مقصرند. همینکه ما کاری نکرده‌ایم و همینکه ما کاری نمیکنیم مسئولیم. همینکه ما ندانسته‌ایم که خمینی چه میخواهد، مسئولیم.

همینکه دکتر کشاورز و افراد حزبش "نمیدانستند و بیخبر بودند" مسئول و مقصرند. یک فرد در یک حزبی" "بایستی بداند". حق به داشتن اطلاع دارد. ما در یک دموکراسی "حق به داشتن اطلاع داریم". همه سازمانها "موظف و مجبورند" که بما اطلاع بدهند. ما بایستی این سازمانها را تحت فشار قرار بدهیم که بما اطلاع بدهند.

آقای دکتر کشاورز شما با این حرفی که برای دفاع از افراد حزب توده زده‌اید، ملت ما را به فقدان حس مسئولیت و گریختن از زیر بار مسئولیت تصمیم‌گیری، نه تنها کمک کرده‌اید بلکه بزرگترین صدمه را زده‌اید. ملتی که بعد از تابعیت‌ها واطاعتهای هزاران ساله میکوشد به این تابعیت روحی خود ،جلای تازه‌ای از ایدئولوژیها بدهد و از تقویت قدرت تصمیم‌گیری چشم بپوشد، این حرف شما نفی تقصیریست که نفی مسئولیت میکند. جانبازی، نفی تقصیر نمیکند. بهتر است که همه ما مقصر باشیم ولی مسئول ، تا همه بی‌گناه و بی‌تقصیر باشیم ولی غیر مسئول. تا همان داستان نکیر و منکر تکرار نشود و با نامیدن رهبر، رفع تقصیر از خود نکرده باشیم. نامیدن رهبری، مانند کیانوری یا شاه یا خمینی نه تنها سلب تقصیر از خود است بلکه به همان طرز، سلب مسئولیت از خود است. جامعه دموکراسی ،همه را مسئول میسازد. رهبر نیز موقعی تقصیر میکند که جامعه مواظب او نباشد و او را کنترل نکند و از حق کنترل کردنش استفاده نبرد.

حزب توده، مسئول شکست دکتر مصدقست. حزب توده یعنی شما و آن سپاهی لشگر که پانصد هزار نفر یا صدهزار نفر باشند. حزب توده یعنی همه افراد حزب، مسئول ابقاء رژیم خمینی هستند. ما در حزب توده با گله‌های گوسفند و جامعه صغیر و عامه سر و کار نداریم که مسئولت را به عهده رهبر (کیانوری) بگذاریم. دموکراسی هر کسی را منفردا" مسئول میسازد. یک حزب دموکراتیک، اگر جدا" دموکراتیک است و اعضایش دموکرات هستند، به یقین قطع بدانید که نمیگذارند حتی یک روز هم چنین فرد غیر دموکراتی در راءسش قرار بگیرد و او را گمراه سازد. نمیگذارند یک روز هم رجالی در کادر مرکزیش قرار بگیرد که از مهمترین جریانات بی‌اطلاع باشند و در تصمیم‌گیریها شرکت نداشته باشند. آقای دکتر کشاورز شما با

صداقتی ساده لوحانه به دموکراسی خیانت میکنید و اطلاع ندارید که خیانت میکنید .

۲۲ ژانویه ۱۹۸۴

سایتهای اینترنتی استاد منوچهر جمالی

که در آن هم نوشته ها و هم سخنرانی های استاد جمالی برای علاقمندان در دسترس است :

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com